$10.00

COLLECTION
FOLIO ESSAIS

tel Quel

2006-7113

G. W. F. Hegel

Leçons sur l'histoire de la philosophie

Introduction :
Système et histoire de la philosophie

Traduit de l'allemand
par J. Gibelin

Gallimard

Dans la même collection

MORCEAUX CHOISIS, n° 264

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT, tome 1, n° 396, tome 2, n° 397.

Titre original :

VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 1770-Berlin, 1831), l'histoire de la philosophie atteint, incontestablement, un de ses sommets. Il n'est pas un domaine de l'activité intellectuelle de l'homme qui ne trouve sa place dans la réflexion philosophique de Hegel. Celle-ci est la première à penser le monde à peine né de la révolution industrielle. Pour Hegel, la fonction de la science philosophique est d'aider à connaître la réalité comme il convient qu'elle soit connue.

Après des études au lycée de Stuttgart, il est élève au séminaire protestant de Tübingen (1788). Précepteur à Berne (1793-1796), à Francfort (1797-1800), professeur libre de philosophie à Iéna (1801-1807), il comprend que la Révolution française puis l'aventure napoléonienne ouvrent une page nouvelle — celle de la modernité. Reste à comprendre le monde nouveau comme la réalisation de la Raison et à parvenir à « la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité ». « Partant des besoins subordonnés des hommes, j'ai dû me pousser à la science, et l'idéal de ma jeunesse a dû se transformer en une forme de la réflexion, en un système. » En effet, le besoin de la philosophie naît de la scission de l'homme moderne et de la nécessité de retrouver l'unité des fragments de sa vie éparpillés entre des entités abstraites apparemment antagoniques. Hegel affirme donc que seul le Tout est le Vrai, que seul le Tout est réel. La philosophie devient Système — le système du Concept, qui réconcilie la Raison et l'histoire, la Religion et la philosophie, l'Art et le travail productif, le monde des besoins et la sphère de la réflexion, le citoyen et l'État. Tous les travaux de Hegel visèrent dès lors à cueillir « la Rose de la Raison sur la croix du Présent ».

En 1807, Hegel publie la *Phénoménologie de l'esprit*, introduction anthropologique à la *Science de la logique* (1812-1816), œuvre rédigée alors qu'il est le directeur du gymnase (lycée allemand) de Nuremberg (1808-1816). En 1817 paraît l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, ouvrage destiné à ses étudiants d'Heidelberg (1816-1818). Ayant obtenu une chaire à Berlin (1818-1831), Hegel y professe, jusqu'à ce qu'il meure du choléra, la *Philosophie du droit* (1820-1821), la *Philosophie de l'histoire*, l'*Esthétique*, la *Philosophie de la religion* et l'*Histoire de la philosophie*, qui paraîtront à titre posthume.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Nous avons pris pour établir notre traduction l'édition de Hoffmeister, Leipzig, 1940 et 1944. Jusqu'ici, le premier volume seul a été publié. Dans son Introduction, Hoffmeister adresse de sérieuses critiques à l'ancienne édition, celle de Michelet[1]; il reproche à cette édition de nombreuses inexactitudes et d'une manière générale un certain dogmatisme et une élaboration arbitraire des matériaux utilisés.

Hoffmeister énumère ensuite les sources dont il a disposé :

I. Documents provenant de Hegel directement :

1. Introduction au cours donné à Heidelberg, 1816[2].
2. Introduction au cours de Berlin, 1820 — notes s'y rapportant (cf. Appendice I).

II. Notes prises au cours (*Kollegheſte*) :

3. Notes prises au cours de 1823-1824, rédaction de G.H. Hotho.
4. Notes prises au cours de 1823-1824, rédaction du Polonais R. Hube.
5. Notes prises au cours de 1823-1824, rédaction de Michelet.

1. *In* Hegel, *Werke*, 1832-1845.
2. Rappelons à ce propos que Hegel a exposé à plusieurs reprises et sous forme assez différente son *Histoire de la Philosophie*.

6. Notes prises au cours de 1825-1826, rédaction de von Griesheim.
7. *L'histoire de la philosophie de Hegel*, 241 p. in-4°, manuscrit anonyme de la Bibliothèque universitaire de Cracovie.
8. Notes prises au cours par F. Stieve.
9. Notes prises au cours de 1827-1828 par A. Hueck (Documents de la Bibliothèque publique de Leningrad).
10. Notes se rapportant au cours de 1827-1828 et prises par K. Weltrich.
11. *Histoire de la philosophie*, d'après Hegel, rédaction de A. Werner.
12. *Histoire de la philosophie*, selon Hegel, manuscrit anonyme de la Bibliothèque nationale de Prusse.

Hoffmeister nous dit ensuite avoir observé pour son travail les principes suivants :

1. Rien de ce qui est dû à la plume même de Hegel ne doit être omis ou abrégé.
2. L'ordre établi par Hegel doit être respecté dans la mesure du possible.
3. Il faut en user de même pour les divers cours qui doivent se grouper d'après la matière traitée.
4. Ne doivent être supprimés que les passages des divers cours qui concordent à peu près intégralement ; les passages de ces cours qui ne répondent pas à cette condition sont placés, suivant le cas, les uns après les autres, ou les uns à côté des autres.
5. Pour tout chapitre important, le texte le plus étendu et le mieux ordonné est imprimé en *caractères normaux* ; les passages correspondants des autres cours sont imprimés en *caractères plus petits*.

Ainsi il suffira à celui que n'intéresse pas le détail des divers cours de lire ce qui est imprimé en gros caractères. Ajoutons que, dans cette édition, on a surtout tenu compte des cours de Berlin (1823-1830).

Les repétitions qu'une disposition de ce genre rend inévitables permettent toutefois de se rendre compte des diverses formes qu'a prises la pensée de Hegel. — Les variantes et les additions sont indiquées au bas des pages. — Enfin, les lacunes qu'on pourra relever dans

le texte sont dues, nous dit Hoffmeister, soit à l'insuffisance des sources, soit aux exposés mêmes de Hegel.

Il est aisé de voir qu'il est indispensable pour l'intelligence de cette édition de se souvenir des principes suivis par Hoffmeister [1].

1. En ce qui concerne la bibliographie de Hegel, cf. l'*Histoire de la philosophie* de E. Bréhier, t. II, *La Philosophie moderne*, p. 784.

EXPLICATION DES SIGNES

Le chiffre I en marge signifie que l'alinéa au début duquel il est, provient des rédactions concordantes des leçons faites par Hegel pendant le semestre d'hiver 1823-1824. — L'alinéa suivant désigné par I renferme la suite immédiate des leçons de Hegel pendant ce semestre.

— I, 1 indique les passages qui ne se trouvent que dans la rédaction de Hotho pour ce semestre.

— I, 2 désigne ce qui ne se trouve que dans la rédaction de Hube pour ce même cours.

— I, 3 indique en général comme source la première édition Michelet. Elle contient, outre les morceaux tirés des cours II, III, IV : 1° des rédactions de Hegel empruntées à des manuscrits disparus aujourd'hui ; 2° la rédaction personnelle de Michelet d'après les notes prises au cours de 1823-1824.

— I, 3 indique exclusivement les développements suivis qui proviennent sans aucun doute de rédactions mêmes de Hegel.

— I, 3 indique *au bas du texte* dans les notes une rédaction abrégée, soit entreprise par Michelet d'après un manuscrit

de Hegel, soit tirée des notes de Michelet, mais qui ne concorde pas avec I, 1 et I, 2, soit modifiée arbitrairement par Michelet par rapport au texte littéral de la leçon de Hegel.

Add. signifie que la variante de l'ancien texte s'ajoute au passage désigné dans le texte.

a. t. signifie que l'ancien texte diffère du point de vue de la phrase, de ses éléments ou de l'expression, du texte fourni par les sources.

p. pr. indique qu'un passage précède dans l'ancien texte ; ex. : (XIII, 63), que le passage cité en note se trouve dans Hegel, *Œuvres*, 1re édition, t. XIII, p. 63 (t. I de l'*Histoire de la philosophie*, p. 65).

Le signe H à la fin d'une note signifie que l'indication doit être attribuée à Hegel.

Le signe II en marge signifie que le passage subséquent provient des notes ou remaniements des leçons du trimestre d'hiver 1825-1826. Cf. ci-dessus signe I.

— II, 1 concerne les passages de ces leçons (1825-1826) qu'on ne trouve que dans les notes remaniées de von Griesheim.

— II, 2 concerne les passages provenant pour le même cours des notes de Cracovie.

— II, 3 indique les passages provenant des notes prises directement par Stieve.

— III indique les passages provenant des leçons faites par Hegel pendant le semestre d'hiver 1827-1828.

— III, 1 concerne les passages provenant des notes de Hueck.

— III, 2 concerne ceux qui se trouvent dans les notes de Weltrich.

— IV signifie que le passage en question provient des leçons du semestre d'hiver 1829-1830.

— IV, 1 se rapporte aux notes de Werner et IV, 2, aux notes anonymes de Berlin.

[ ] notamment dans les titres, indique toujours des additions de l'éditeur.

Les dates avec le signe III indiquent le jour auquel Hegel commença par le passage en question. Tous les passages subséquents désignés par III ont été prononcés, cela va de soi, le même jour et s'étendent jusqu'au passage où le chiffre III est accompagné d'une nouvelle date.

Le signe N. H. signifie que sans nul doute une nouvelle heure de cours commence par ce passage ; où il y a incertitude on trouvera un point d'interrogation.

Ms Manuscrit.

I

Introduction du cours de Heidelberg

[Début du cours le 28-X-1816]

Œuvres posthumes de Hegel
Bibliothèque nationale de Prusse à Berlin
Tome II, feuillets 1-9.

TRÈS HONORÉS MESSIEURS,

En prenant comme objet de ce cours l'histoire de la philosophie et en me présentant aujourd'hui pour la première fois dans cette Université, permettez-moi de commencer par cet *Avant-propos* pour dire que c'est pour moi une satisfaction, un plaisir singuliers de reprendre juste en ce moment ma carrière philosophique dans une Université. Car le moment me paraît venu où la philosophie peut se promettre d'éveiller de nouveau l'attention et la sympathie, où cette science devenue presque muette peut de nouveau élever la voix et espérer que le monde, qui pour elle était devenu sourd, lui prêtera de nouveau l'oreille. La misère du temps a donné aux petits intérêts vulgaires de la vie de tous les jours une si grande importance, les intérêts élevés de la réalité et les combats pour ces intérêts ont absorbé toutes les facultés et toute l'énergie de l'esprit ainsi que les moyens extérieurs, au point que l'on ne pouvait garder la liberté nécessaire à la hauteur de la vie intérieure, à la pure spiritualité et que les meilleurs y ont

été impliqués et même en partie sacrifiés ; l'esprit de l'univers, en effet, était si occupé par la réalité qu'il n'a pu s'intérioriser et se recueillir en lui-même. Maintenant que *ce torrent de la réalité est brisé*, *que la nation allemande s'est de vive force tirée de la situation la plus dure*, *qu'elle a sauvé sa nationalité*, *fondement de toute vie vivante*, nous pouvons espérer [1] qu'à côté de l'*État* qui a absorbé tout l'intérêt, l'*Église* aussi se relève, qu'à côté du *royaume de ce monde* qui a concentré jusqu'ici pensées et efforts, on pense de nouveau au *royaume de Dieu*, en d'autres termes, qu'à côté de l'intérêt *politique* et des autres intérêts attachés à la réalité vulgaire, fleurisse de nouveau la *science pure*, le *libre et raisonnable monde de l'Esprit.*

Nous verrons dans l'*histoire de la philosophie* que dans les *autres pays d'Europe*, où les sciences et la formation de l'intelligence ont été cultivées avec zèle et considération, la philosophie, à la réserve du nom, *est disparue et a péri jusqu'en son souvenir et son idée même*, mais qu'*elle s'est conservée comme particularité dans la nation allemande.* Nous avons reçu de la nature la *mission supérieure* d'être les gardiens du feu sacré, comme la famille des Eumolpides à Athènes avait la garde des mystères d'Éleusis et les insulaires de Samothrace la charge de la conservation et du soin d'un culte supérieur, comme jadis l'Esprit de l'Univers s'était réservé la nation juive pour la conscience suprême afin qu'il s'élève du milieu d'elle comme un esprit nouveau [2]. Mais la misère du temps

1. En marge : un sérieux plus grand.
2. En marge, naturellement addition de l'époque berlinoise : [Nous sommes] maintenant au point où seules les idées comptent, [où tout] se justifie par la raison. La Prusse [est] fondée sur l'intelligence — un sérieux plus grand, un besoin supérieur — s'opposant à ce sérieux, le pâle fantôme...

dont j'ai déjà parlé, l'intérêt provoqué par les grands événements du monde, ont mis parmi nous à l'arrière-plan l'étude approfondie et sérieuse de la philosophie et détourné d'elle l'attention générale. Il en est résulté que, tandis que des natures supérieures se sont dirigées vers le pratique, la *trivialité et la platitude se sont imposées en philosophie et s'y carrent.* On peut bien dire que depuis qu'en Allemagne la philosophie a commencé à se signaler, elle n'a jamais été en aussi piteux état que précisément à cette époque-ci, que jamais la *nullité et la suffisance n'ont à ce point surnagé, opéré et agi* dans la science avec une telle *prétention* qu'elles feraient croire que la maîtrise est entre leurs mains.

Combattre cette platitude, y collaborer avec le *sérieux*, la *droiture* et la *solidité* des Allemands, faire sortir la philosophie de l'isolement où elle s'est réfugiée, c'est à quoi nous invite, comme nous pouvons le penser, l'esprit profond de ce temps. *Saluons en commun l'aurore d'une belle époque* où l'esprit jusqu'ici entraîné au-dehors pourra rentrer en soi, revenir à lui-même et acquérir de l'espace et du terrain pour son règne particulier, où les âmes s'élèveront au-dessus des intérêts du jour, sensibles au vrai, à l'éternel et au divin, capables de considérer et d'appréhender la chose suprême (*das Höchste*).

Nous qui, plus vieux, sommes devenus des hommes d'âge mûr au milieu des tempêtes de l'époque, pouvons vous estimer heureux, vous dont la jeunesse tombe en ces jours où vous pouvez vous consacrer sans autre souci à la vérité et à la science. *J'ai consacré ma vie à la science* et je suis heureux d'occuper désormais une position où je puis collaborer dans une plus large mesure et dans un rayon d'action plus étendu à répandre et à animer un intérêt scientifique supérieur

et contribuer à vous y préparer. *J'espère réussir à mériter et à gagner votre confiance.* Mais tout d'abord je ne *dois rien réclamer si ce n'est que vous m'apportiez avant tout et uniquement la confiance en la science et la confiance en vous-mêmes. La première condition de la philosophie c'est le courage de la vérité* et la *foi en la puissance de l'esprit.* L'homme, puisqu'il est esprit, *peut et doit se considérer comme digne de la fin suprême.* Il ne peut pas estimer trop haut l'ampleur et la puissance de son esprit. S'il a cette foi, rien ne sera rude et dur au point de ne pas se communiquer à lui. L'essence tout d'abord cachée et fermée de l'Univers n'a pas la force suffisante pour résister au courage de connaître ; elle doit s'ouvrir devant lui, exposer à sa vue sa richesse et ses profondeurs et lui permettre d'en jouir.

L'histoire de la philosophie [1] *nous présente la galerie des nobles esprits qui, grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celle de l'homme et dans celle de Dieu, qui nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême.* Ce trésor dont nous réclamons notre part constitue la philosophie en général. Ce que nous apprendrons à connaître et à comprendre dans ce cours, c'en est la *formation.*

1. En marge : Galerie d'exemples, des esprits les plus sublimes — ne pas savoir d'avance — à leurs débuts ; en progressant ; rien de contingent.

Règne de la pure vérité — non les actions de la *réalité extérieure,* mais l'être auprès de soi intérieur de l'esprit.

Introduction à la philosophie.

Rapport de l'*histoire de la philosophie* à la philosophie la plus récente :

a) Comment se fait-il que la philosophie ait une histoire?

b) *Diversité* des philosophies.

c) Rapport de la philosophie à son histoire.

d) Rapport à l'histoire des autres sciences et aux circonstances politiques.

Nous allons maintenant serrer de plus près notre sujet. Nous devons rappeler au préalable que nous ne prenons pas comme base un Précis ; ceux dont nous disposons sont trop pauvres ; il y règne une notion superficielle de la philosophie. Ils sont utiles à relire pour *l'usage privé* [et donnent] des *directives* [pour utiliser] les livres, spécialement des passages particuliers des Anciens, des vues générales, des données déterminées [1] en ce qui concerne de simples noms, et en outre des maîtres célèbres qui n'ont pas d'ailleurs contribué à l'avancement de la science, [il s'y trouve] aussi une grande quantité [de détails], l'indication des dates, des noms, de l'époque où ces hommes ont vécu.

Nous [indiquerons] d'abord la *fin* de [l'histoire de la philosophie] et en quoi elle est *nécessaire*, c'est-à-dire le point de vue auquel il faut se placer pour l'étudier, — le rapport à la philosophie proprement dite.

Il faut [signaler] les points de vue suivants :

a) D'où vient que la philosophie ait une histoire ? [En montrer] la nécessité et l'utilité ; l'attention est éveillée, etc., et on connaît ainsi les opinions d'autrui.

b) L'histoire [de la philosophie] n'est pas une collection d'opinions quelconques, mais il y a un lien nécessaire qui unit ses premiers débuts à son riche développement.

α) Degrés divers.

β) Toute la conception du monde se forme à ce degré ; mais ce détail est sans intérêt.

c) De là résulte le *rapport à la philosophie proprement dite.*

1. En marge : *Heure. Introduction* préalable, cours public.

A propos de l'histoire de la philosophie la réflexion s'impose aussitôt qu'elle offre sans doute un grand intérêt si son objet est considéré d'une manière digne, mais qu'elle conserve aussi de l'intérêt si sa fin est prise à contresens. Bien plus, cet intérêt paraît croître en importance suivant le degré de fausseté de l'idée qu'on se fait de la philosophie et de ce à quoi peut être utile à cet égard son histoire ; car on s'appuie principalement sur l'histoire de la philosophie pour prouver la vanité de cette science.

Il faut considérer comme juste la condition qui veut qu'une histoire, quel qu'en soit le sujet, raconte les faits sans parti pris, sans désirer faire valoir par elle un intérêt ou un but particulier. C'est toutefois là un lieu commun qui ne mène pas loin. Car nécessairement l'histoire d'un objet quelconque se rattache de la façon la plus étroite à la conception qu'on s'en fait. D'après cela s'établit déjà ce que l'on considère comme important et convenable pour cet objet et le rapport du fait à cet objet comporte un choix des événements à raconter, une manière de les comprendre, les points de vue auxquels on les place. Il peut ainsi arriver que, suivant l'idée qu'on se fait de l'État, un lecteur ne trouve rien, dans l'histoire politique d'un pays, de ce qu'il y cherche. C'est ce qui peut se présenter encore bien mieux dans l'histoire de la philosophie et l'on pourrait signaler des exposés de cette histoire où l'on pourrait penser trouver tout autre chose que ce que l'on prend pour de la philosophie. Dans d'autres genres d'histoire la représentation de l'objet est assurée, du moins quant aux conditions principales, — que ce soit un pays, un peuple déterminé ou le genre humain en général, ou la science des mathématiques, de la physique, etc.,

ou un art, la peinture, etc. Mais la science de la philosophie a ce signe distinctif ou, si l'on veut, ce désavantage par rapport à d'autres sciences qu'aussitôt se produisent, sur sa notion, sur ce qu'elle doit et peut faire, les opinions les plus diverses ; or, si cette première présomption, la représentation de l'objet de l'histoire, n'a rien de solide, l'histoire elle-même sera nécessairement sujette à des fluctuations et n'aura de la consistance que si elle présuppose une représentation déterminée, mais elle s'attirera facilement, par comparaison avec les conceptions divergentes de son objet, le reproche d'être exclusive. Ce désavantage, toutefois, ne porte que sur une façon extérieure de considérer cette histoire ; mais il s'y rattache un autre désavantage plus profond. S'il existe plusieurs conceptions de la science de la philosophie, cependant la notion véritable seule donne la possibilité de *comprendre* les œuvres des philosophes qui ont travaillé dans le sens de cette notion. Car, quand il s'agit de pensées, spéculatives notamment, comprendre signifie tout autre chose que saisir seulement le sens grammatical des termes et les recueillir, il est vrai, en soi-même, mais seulement jusqu'à la région de la représentation. On peut, en conséquence, avoir connaissance des affirmations, des propositions, ou, si l'on veut, des opinions des philosophes, s'être beaucoup occupé des raisons et des exposés de ces opinions et n'avoir pas saisi, malgré tous ces efforts, le point capital, c'est-à-dire l'*intelligence* des propositions. C'est pourquoi on ne manque pas d'histoires de la philosophie, aux tomes nombreux, si l'on veut savantes, mais auxquelles fait défaut la connaissance même du sujet qui leur a causé tant d'occupation. On peut comparer les auteurs de ces histoires à des animaux qui ont entendu tous les sons d'une musique

et dont le sens n'a pas saisi cette seule chose, l'harmonie de ces sons.

Il s'ensuit qu'il n'est sans doute pour aucune science aussi nécessaire que pour l'histoire de la philosophie de la faire précéder d'une Introduction et de bien définir l'objet dont l'histoire doit être exposée. Car, peut-on dire, comment commencer à traiter un sujet dont le *nom* est courant, il est vrai, mais dont on ne sait encore quel il est. Avec une pareille méthode en histoire de la philosophie, il ne resterait d'autre fil conducteur que de rechercher et d'accueillir ce à quoi quelque part, à quelque moment a été donné le nom de philosophie. Mais quand la notion de philosophie a été définie non d'une façon arbitraire, mais scientifiquement, un traité de ce genre constitue la science même de la philosophie ; car cette science a pour caractère particulier que sa notion n'en forme qu'apparemment le début et que seul le traité complet de cette science est la preuve et même, peut-on dire, la découverte de la notion de celle-ci et que cette notion est essentiellement le résultat du traité.

Par conséquent, il faut aussi dans cette Introduction commencer par la notion de la science de la philosophie, de l'objet de son histoire. Toutefois, il en est, dans l'ensemble, de cette Introduction qui ne doit se rapporter qu'à l'histoire de la philosophie comme de ce qui vient d'être dit de la philosophie elle-même. Ce qui peut être dit dans cette Introduction n'a pas à être stipulé d'avance, car ce ne peut être justifié et prouvé que par l'exposé de l'histoire. Ces explications préalables ne peuvent pas pour cette raison être rangées dans la catégorie des suppositions arbitraires. Or, les placer en tête, elles qui d'après leur justification sont essentiellement des résultats,

ne peut avoir d'autre intérêt que celui que peut avoir une indication préalable de la matière la plus générale d'une science. Il faut en même temps qu'elle serve à écarter beaucoup de questions et de conditions qu'on pourrait poser à une histoire de ce genre par suite de préjugés habituels.

Il faudra *d'abord définir* l'histoire de la philosophie, de là résulteront les *conséquences* concernant la *méthode*.

En *second lieu*, la notion de la philosophie permettra de déterminer ce qui, dans cette infinie matière et les multiples aspects de la culture intellectuelle des peuples, doit s'exclure de l'histoire de la philosophie. La religion, d'ailleurs, les pensées qui s'y trouvent et celles qui portent sur son sujet, notamment sous forme mythologique, sont déjà du fait de leur matière, ainsi que le développement des autres sciences, par leur forme si près de la philosophie que l'histoire de cette science de la philosophie paraît devoir s'étendre d'une façon indéfinie. Or, si le domaine de cette science est déterminé comme il convient, nous tenons en même temps le *point de départ* de cette histoire que l'on doit distinguer du début des intuitions religieuses et des pressentiments lourds de pensée.

La notion de l'objet doit, *troisièmement*, fournir la *division* de cette histoire en *périodes* nécessaires — division qui doit montrer que cette histoire est un ensemble progressant organiquement, un enchaînement rationnel ; c'est par là seulement que cette histoire acquiert la dignité d'une science.

A) *Définition de l'histoire de la philosophie.*

L'intérêt de cette histoire peut se présenter à la réflexion sous de nombreux aspects. Si nous voulons en saisir le point central, nous devrons le chercher dans le lien essentiel qui unit ce passé apparent au degré qu'a actuellement atteint la philosophie. Que ce lien n'est pas une de ces considérations extérieures qui peuvent être relevées dans l'histoire de cette science, mais qu'il exprime plutôt la nature intérieure de sa destination, que les événements de cette histoire se poursuivent comme tous les événements en des effets, mais qu'ils sont productifs d'une manière particulière, voilà ce que l'on doit expliquer ici.

Ce que nous présente l'histoire de la philosophie, c'est la succession des nobles esprits, la galerie des héros de la *raison qui pense*, lesquels grâce à cette raison ont pénétré dans l'essence des choses, de la nature et de l'esprit, dans l'*essence de Dieu* et ont élaboré pour nous le trésor suprême, le trésor de la connaissance rationnelle. Les événements et les actes de cette histoire sont, par suite d'un genre qui fait que leur matière (*Inhalt*) et leur valeur (*Gehalt*) sont distincts de la personnalité et du caractère individuel (tandis que, dans l'histoire politique, l'individu, selon la particularité de sa nature, de son génie, de ses passions, de l'énergie ou de la faiblesse de son caractère, d'une manière générale selon ce pourquoi il est *cet individu déterminé*, est le sujet des actions et des événements), et même les productions dans cette histoire sont d'autant plus excellentes qu'on peut moins les imputer à l'individu particulier et moins lui en attribuer le mérite et qu'elles dépendent davantage au contraire de la pensée libre, du caractère

général de l'homme en tant qu'homme et que cette pensée dépourvue de particularité même est le sujet qui produit.

Les actes de la pensée paraissent tout d'abord, étant historiques, être l'affaire du passé et se trouver au-delà de *notre réalité*. Mais en fait, ce que *nous* sommes, nous le sommes aussi historiquement ou plus exactement : comme dans ce qui [se trouve] dans ce domaine, l'histoire de la pensée, le passé n'est qu'*un* des aspects, de même dans ce que nous sommes, l'élément impérissable commun à tous est lié indissolublement à ce que historiquement nous sommes. Le trésor de raison consciente d'elle-même qui nous appartient, qui appartient à l'époque contemporaine, ne s'est pas produit de manière immédiate, n'est pas sorti du sol du temps présent, mais pour lui c'est essentiellement un héritage, plus précisément le *résultat* du travail et, à vrai dire, du travail de toutes les générations antérieures du genre humain. De même que les arts de la vie extérieure, la quantité de moyens et de procédés habiles, les dispositions et les habitudes de la vie sociale et politique sont un résultat de la réflexion, de l'invention, des besoins, de la nécessité et du malheur, de la volonté et de la réalisation de l'histoire qui précède notre époque, de même ce que nous sommes en fait de science et plus particulièrement de philosophie nous le devons à la *tradition* qui enlace tout ce qui est passager et qui est par suite passé, pareille à une *chaîne sacrée*, comme l'a appelée Herder, et qui nous a conservé et transmis tout ce qu'a créé le temps passé.

Or, cette tradition n'est pas seulement une ménagère qui se contente de garder fidèlement ce qu'elle a reçu et le transmet sans changement aux successeurs ; elle n'est pas une immobile statue de pierre,

mais elle est vivante et grossit comme un fleuve puissant qui s'amplifie à mesure qu'il s'éloigne de sa source.

Le contenu de cette tradition, c'est ce qu'a produit le monde intellectuel, et l'Esprit universel ne demeure pas en repos. C'est à cet Esprit universel en effet que nous avons affaire ici. Chez une nation particulière, le cas peut bien se produire que sa culture, son art, sa science, sa faculté intellectuelle demeurent stationnaires, comme cela paraît être celui des Chinois qui, il y a deux mille ans, furent sans doute aussi avancés qu'aujourd'hui ; mais l'Esprit de l'Univers ne sombre pas dans ce calme indifférent ; c'est ce qui résulte simplement de sa notion. Sa *vie est action.* L'action présume une matière existante qui est son objet ; non seulement elle l'amplifie, l'agrandit en y ajoutant de la matière, mais essentiellement elle l'*élabore* et la *transforme.* Hériter est ici en même temps recueillir et entrer en possession ; l'héritage est abaissé au rang de matière que l'Esprit métamorphose. Ce que l'on a reçu est ainsi transformé, enrichi et en même temps conservé.

Notre position et notre activité — et celles de tous les temps — consistent à *appréhender* la science *existante*, à se former par elle et en elle-même, continuer à la former et à la faire s'élever plus haut. En nous l'*appropriant*, nous en faisons quelque chose qui nous appartient et qui s'oppose à ce qu'elle était précédemment.

Il se trouve par conséquent dans ce genre de formation, où se présume un monde intellectuel déjà existant, que notre philosophie ne s'est produite essentiellement qu'en connexion avec la précédente et en est nécessairement issue ; et c'est là le cours de l'histoire qui ne nous présente pas le devenir de

choses étrangères, mais bien *notre devenir*, *le devenir de notre science.*

De la nature des conditions indiquées dépendent les représentations et les questions qui peuvent se poser au sujet de la définition de l'histoire de la philosophie. Le discernement de ces conditions nous renseigne en même temps exactement sur la fin subjective[1] d'être initié grâce à l'étude de l'histoire de cette science, à la connaissance de cette science. En outre, les déterminations de la méthode à apporter à cette histoire se trouvent également dans ces conditions dont l'explication précise sera un but capital de cette Introduction. Il faut évidemment retenir et même prendre comme fondement la notion de ce que la philosophie se propose ; et comme, ainsi qu'on l'a déjà dit, l'analyse scientifique de cette notion ne peut trouver ici sa place, par suite l'explication à fournir doit avoir seulement pour but, non de démontrer et de comprendre la nature de ce devenir, mais plutôt d'en donner une représentation au préalable.

L'idée qui peut tout d'abord se présenter à nous à propos d'une histoire de la philosophie, c'est que cet objet renferme une contradiction intérieure immédiate. Car la philosophie se propose de connaître l'impérissable, l'éternel, ce qui est en soi et pour soi ; sa fin est la *vérité*. Mais l'histoire raconte ce qui a été à une époque, mais qui a disparu à une autre, écarté par autre chose. Si nous partons de là que la vérité est éternelle, elle ne rentre pas dans la sphère de ce qui passe et n'a pas d'histoire. Or, si elle a une histoire et si l'histoire consiste seulement en une série de formes évanouies de la connaissance, on ne peut

1. Ms. entre crochets : ce qu'il faut attendre de cette histoire en particulier pour la connaissance de la philosophie, comme...

trouver chez elle la vérité, parce que la vérité n'est pas au passé.

On pourrait dire que ce raisonnement général s'appliquerait tout aussi bien non seulement aux autres sciences, mais aussi à la religion chrétienne et trouver contradictoire qu'il y ait une histoire de cette religion et des autres sciences ; il serait donc superflu d'examiner plus longtemps ce raisonnement, étant donné qu'il se trouve déjà réfuté par les faits puisque ces histoires existent. Pour serrer de plus près le sens de ce conflit, il faut faire une différence entre l'histoire de la destinée extérieure d'une religion ou d'une science et l'histoire de l'objet lui-même. Il faut ensuite considérer qu'il en va autrement de l'histoire de la philosophie à cause de la nature particulière de son objet que des histoires d'un autre genre. Il est tout de suite évident que le conflit ci-dessus ne peut concerner l'histoire extérieure, mais seulement l'histoire intérieure, celle du contenu. Le christianisme possède une histoire de son extension, de la destinée de ses confesseurs, etc. ; et son existence s'étant développée en Église, celle-ci comme telle a une existence extérieure qui, aux prises dans le temps avec les contacts les plus variés, a éprouvé des fortunes diverses et a essentiellement une histoire. En ce qui concerne le dogme chrétien, il n'est assurément pas sans histoire, mais il a nécessairement bientôt atteint son développement et acquis son expression définitive, et cette ancienne profession de foi, de tout temps valable, doit passer encore aujourd'hui sans changement pour la vérité, [même] si cette valeur qu'on lui attribue n'était plus qu'une apparence et les mots une formule vide pour les lèvres. Or, l'histoire de ce dogme dans sa plus grande extension ne contient que deux choses : d'une part,

les additions les plus variées et les déviations de cette solide vérité et, d'autre part, la lutte contre ces déviations et la purification du fondement qui reste, débarrassé des additions, et le retour à sa simplicité.

Les autres sciences ont aussi une histoire extérieure comme la religion, il en est de même de la philosophie. Elle a une histoire de son origine, de son extension, de sa floraison, de sa décadence, de sa renaissance, une histoire de ses maîtres, de ses promoteurs, de ses antagonistes, de même de son rapport extérieur à la religion, parfois aussi à l'État. Ce côté de son histoire fournit aussi l'occasion de poser des questions intéressantes, entre autres celle-ci : comment se fait-il que la philosophie, si elle est vraiment la doctrine de l'absolue vérité, se soit restreinte dans l'ensemble à un petit nombre d'individus, à des peuples particuliers, à des périodes particulières ; de même, par rapport au christianisme où la vérité revêt une forme bien plus générale que sous la forme philosophique, on a soulevé cette difficulté, à savoir si ce n'était pas contradictoire que cette religion se soit produite à une date si tardive et qu'elle soit encore aujourd'hui demeurée restreinte à des peuples particuliers. Ces questions et d'autres de ce genre sont toutefois d'un caractère déjà trop spécial pour ne dépendre que du conflit plus général qui a été soulevé, et c'est seulement quand nous aurons insisté davantage sur la nature particulière de la connaissance philosophique que nous pourrons entrer dans plus de détails sur les parties qui se rapportent davantage à l'existence extérieure et à l'histoire extérieure de la philosophie.

Cependant, en ce qui concerne la comparaison de l'histoire de la religion à l'histoire de la philosophie quant au contenu intérieur, on n'accorde pas à cette dernière, ainsi qu'on le fait pour la religion, comme

contenu une vérité solidement établie dès le début, contenu emprunté à l'histoire et invariable. Or, le contenu du christianisme, qui est la vérité, est demeuré comme elle, inchangé et n'a par suite pas, ou pour ainsi dire pas, d'histoire [1]. Par suite, pour ce qui touche la religion, le conflit dont il a été question n'a pas sa raison d'être d'après la disposition fondamentale qui en fait la religion chrétienne. D'ailleurs, les déviations et les adjonctions ne font pas difficulté; elles sont variables et d'un caractère absolument historique.

Les autres sciences ont aussi une histoire d'après leur contenu; elle renferme aussi une partie qui indique des modifications de ce contenu, un abandon de propositions jadis valables; mais une grande partie, même la plus grande partie du contenu est d'un genre tel qu'il a pu se conserver; et les nouveautés qui se sont produites ne sont pas des modifications de ce présent acquis antérieurement, mais des additions et des accroissements. Ces sciences progressent par juxtaposition. Il se rectifie bien des choses avec le progrès en minéralogie, botanique, etc.; mais la plus grande partie de ces sciences demeure stable et s'enrichit sans changements, grâce aux adjonctions nouvelles. Lorsqu'il s'agit d'une science comme les mathématiques, l'histoire a surtout l'agréable occupation de raconter des développements et la géométrie élémentaire, par exemple, peut, étant donné l'ampleur avec laquelle Euclide l'a exposée, être considérée comme sans histoire à partir de ce moment.

L'histoire de la philosophie, au contraire, ne montre

1. En marge : cf. Marheineke, *Précis de la foi et de la vie chrétiennes*, Berlin, 1823, § 133-134.

ni la persistance d'un contenu simple sans additions, ni, dans son cours, l'adjonction paisible de trésors nouveaux aux anciennes acquisitions; mais elle paraît plutôt offrir le spectacle de changements d'ensemble qui constamment se renouvellent et qui finalement n'ont même plus pour lien commun le simple but. Bien plus, c'est même l'objet abstrait, la connaissance rationnelle, qui s'efface et la construction de la science doit finalement partager, avec la place devenue vide, la prétention à la philosophie et son nom de celle-ci devenu chose vaine.

II

Introduction du cours de Berlin

commencé le 24-X-1820

Berlin. Bibliothèque nationale,
Œuvres posthumes de Hegel.
Tome VI, feuillet 9, sq.

Messieurs,

Ces leçons ont pour objet l'*histoire de la philosophie*. Ce que représente cette histoire c'est la suite des nobles esprits, la galerie des héros de la raison pensante qui, par la vertu de cette raison, ont *pénétré* dans l'essence des choses, de la nature et de l'esprit, dans l'essence de Dieu, et nous ont acquis par leur effort le trésor suprême, celui de la *connaissance rationnelle*. Ce que nous sommes historiquement, la propriété qui nous appartient à nous, au monde actuel, ne s'est pas produit spontanément, n'est pas sorti seulement de la condition présente, mais c'est l'héritage et le résultat du labeur de toutes les générations antérieures du genre humain. De même que les arts de la vie extérieure, la masse de moyens et de procédés, les dispositions et les usages de la société et de la vie politique sont un *résultat* de la réflexion, de l'invention, du malheur, de la nécessité et de l'esprit de l'histoire qui a précédé notre état présent, de même nous devons ce que nous sommes, en fait de science et, plus précisément, de philosophie, à la

tradition qui passe comme une chaîne sacrée à travers tout ce qui est passager, donc passé et qui nous a conservé et transmis tout ce qu'a produit le temps passé. Toutefois, cette tradition n'est pas seulement semblable à une ménagère qui se contente de garder fidèlement ce qu'elle a reçu comme des images de pierre, le conservant sans changement et le transmettant ainsi à la postérité — ainsi que le cours de la nature dans sa variabilité et son agitation infinies fait que ses figurations et ses formes restent toujours conformes aux lois primitives sans progresser. Mais la tradition de ce qu'a produit dans le domaine de l'esprit le règne de l'esprit s'accroît et grandit comme un fleuve puissant à mesure qu'il s'est éloigné de son origine. Car le contenu de la tradition est d'ordre spirituel (*geistig*) et l'esprit universel ne s'arrête pas. Quand il s'agit d'une nation particulière, il peut bien arriver que sa culture, son art, sa science et, d'une manière générale, la faculté de son esprit devienne statique, comme cela paraît être le cas des Chinois, par exemple, qui, il y a deux mille ans, peuvent bien avoir été en tout aussi avancés qu'aujourd'hui. Mais l'esprit du monde ne demeure pas dans ce repos indifférent ; ce qui repose sur la simplicité de la nature. La vie est action et l'action a devant soi une matière qui est son objet, qu'elle travaille et transforme. Ce que chaque génération a ainsi réalisé en fait de science, de production spirituelle, la génération suivante en hérite ; cela en constitue l'âme, la substance spirituelle comme une habitude, les principes, les préjugés et la richesse. Mais c'est aussi pour elle un legs reçu, une matière donnée. Parce qu'elle est vitalité, activité spirituelle, elle travaille ce qu'elle n'a eu qu'à recevoir et la matière ainsi travaillée n'en est devenue que plus

riche. Nous devons donc d'abord saisir la science existante, nous l'assimiler et la former ensuite. Ce que nous produisons présuppose essentiellement un existant, ce qu'est notre philosophie n'existe essentiellement qu'en cet *enchaînement* et en est nécessairement dérivé. L'histoire ne nous présente pas le devenir de choses étrangères, mais notre *devenir*, le devenir de notre science.

L'explication détaillée de cette proposition constituera *l'introduction* à l'histoire de la philosophie; cette explication doit contenir, indiquer la notion (*Begriff*) de l'histoire de la philosophie [1], son importance et son intérêt. Lorsqu'on expose une autre histoire, par exemple l'histoire politique, on peut plutôt se passer de donner, avant de traiter cette histoire elle-même, la notion de cette histoire, car ce qui s'y traite correspond à peu près à ce qui se trouve déjà dans la représentation générale de l'histoire et que l'on peut ainsi présumer. Mais histoire et philosophie paraissent d'après l'ordinaire conception de l'histoire, en soi déjà, comme des déterminations fort hétérogènes. La philosophie est la science des pensées nécessaires dont l'enchaînement et le système est la connaissance de ce qui est vrai et pour cette raison éternel et impérissable. Mais l'histoire, d'après la plus ordinaire représentation qu'on s'en fait, a affaire à ce qui est arrivé, donc à ce qui est contingent, passager et passé [2]. La réunion de ces deux choses si hétérogènes, jointe aux autres représentations très superficielles qu'on se fait de chacune en particulier, notamment de la philosophie, amène d'ailleurs avec soi des conceptions si inadéquates et

1. En marge : Introduction à la philosophie même.
2. En marge : Comment il se fait que la philosophie ait une histoire.

si fausses qu'il est nécessaire de les rectifier dès le début afin que l'intelligence du sujet traité ne soit pas rendue difficile ni même impossible.

Je commencerai par une introduction concernant : *a*) la *notion* et la *détermination* de l'histoire de la philosophie ; de cette explication résultera en même temps la méthode ; *b*) j'établirai en second lieu la notion de la philosophie pour savoir ce que nous devons distinguer et recueillir dans une matière infiniment variée, et les multiples aspects de la formation intellectuelle (*geistig*) des peuples. Quant à la religion, d'ailleurs, et aux *idées* la concernant ainsi que l'État, les devoirs et les lois, on doit se dire qu'il faut en tenir compte dans l'histoire de la philosophie. Que n'a-t-on pas appelé philosophie et philosopher? Nous devons donc déterminer notre domaine et en exclure ce qui n'appartient pas à la philosophie ; mais cette détermination ne nous fournit que le point de départ de son histoire [1]; *c*) ensuite se présentera la division en périodes de cette histoire, division qui doit faire voir que l'ensemble forme une suite rationnelle, un ensemble progressant organiquement. La philosophie est une connaissance rationnelle, l'histoire de son développement doit être quelque chose de rationnel, l'histoire de la philosophie doit elle-même être philosophique ; *d*) finalement, je parlerai des sources de l'histoire de la philosophie.

1. En marge : Introduction à la philosophie même. Étude de la philosophie même.

I. NOTION ET DÉTERMINATION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Ici se présentent aussitôt les représentations superficielles ordinaires de cette histoire, que l'on doit mentionner et rectifier. Au premier abord, histoire signifie narration des événements contingents des époques, des peuples et des individus, contingents soit suivant leur succession dans le temps, soit suivant leur contenu. Il sera ultérieurement question de la contingence sous le rapport de la succession dans le temps. La notion à laquelle nous voulons d'abord avoir affaire concerne la contingence du contenu [1]. Or, le contenu de la philosophie n'est pas constitué par les actions et les événements extérieurs des passions et de la fortune, mais par des pensées ; toutefois, des pensées contingentes ne sont pas autre chose que des opinions et des opinions philosophiques sont des opinions concernant le contenu bien déterminé et les objets plus particuliers de la philosophie : Dieu, la nature, l'esprit.

Nous rencontrons alors aussitôt la conception habituelle de l'histoire de la philosophie, à savoir qu'elle doit détailler la collection des *opinions philosophiques* comme elles se sont produites et présentées dans la

1. En marge : actions contingentes.

suite des temps. Quand on parle avec ménagement, on qualifie cette matière d'opinions ; ceux qui pensent pouvoir l'exprimer avec plus de précision appellent cette histoire une galerie des sottises au tout au moins des erreurs de l'homme qui se plonge dans la pensée et dans les purs concepts. On entend parler dans ce sens non seulement ceux qui avouent leur ignorance en fait de philosophie — ils l'avouent, car cette ignorance, comme on croit communément, ne doit pas être un obstacle pour juger de la valeur de la philosophie ; chacun bien au contraire a la certitude de pouvoir juger de sa valeur et de son essence sans y rien entendre — mais ceux mêmes qui écrivent et ont écrit sur l'histoire de la philosophie. Cette histoire, conçue comme une énumération de beaucoup d'opinions, devient ainsi un objet de vaine curiosité ou, si l'on préfère, un objet d'intérêt pour l'érudition ; car l'érudition consiste surtout à connaître une foule de choses inutiles, c'est-à-dire de choses qui en soi n'ont ni valeur, ni intérêt, si ce n'est d'en avoir connaissance. Néanmoins, l'on pense en tirer quelque profit si l'on connaît les opinions et les pensées d'autres personnes ; cela, dit-on, anime la pensée, fait naître maintes bonnes idées, c'est-à-dire conduit à avoir aussi une opinion, la science consistant en opinions qui se succèdent.

D'autre part, à cette considération s'en rattache une autre qu'on en tire ; car à l'aspect de tant d'opinions diverses, de tant de systèmes philosophiques, on se trouve embarrassé et on ne sait auquel s'en tenir ; on constate que, en ce qui concerne les grands sujets vers lesquels l'homme se sent attiré et que la philosophie prétend faire connaître, les plus grands esprits se sont trompés parce que d'autres les ont réfutés. Alors que ceci est arrivé à de si grands

esprits, comment puis-je, *ego homuncio*[1], prendre une décision. Cette conséquence tirée de la diversité des systèmes philosophiques en constitue, pense-t-on, la nocivité, subjectivement toutefois, elle n'est pas inutile ; car cette diversité est le prétexte ordinaire de ceux qui veulent paraître s'intéresser à la philosophie alors que, malgré cette prétendue bonne volonté et même s'ils admettent qu'on doit nécessairement cultiver cette science, ils la négligent en fait totalement. Cependant, cette diversité des systèmes ne se considère pas, loin de là, comme simple prétexte ; elle passe plutôt pour une raison sérieuse, véritable, pour combattre d'une part le sérieux que la philosophie attribue à son travail et d'autre part pour justifier qu'on la néglige, car il y a là une preuve irréfutable de l'inutilité de l'essai consistant à vouloir atteindre la connaissance philosophique de la vérité. Si l'on accorde toutefois que la philosophie est une science réelle et qu'*une* philosophie déterminée pourrait être la vraie, il se pose la question de savoir laquelle ; à quel signe la reconnaître ? Chacune affirme être la véritable ; mais chacune donne d'autres signes et d'autres critères auxquels on doit reconnaître la vérité ; il s'ensuit, dit-on, qu'une pensée sage, réfléchie, doit hésiter à porter un jugement définitif. Au sujet de ces idées courantes, qui, sans nul doute, vous sont, Messieurs, aussi connues — car ce sont en effet les premières réflexions qui peuvent venir à l'esprit dès que l'on songe à une histoire de la philosophie — je ne ferai que quelques brèves remarques nécessaires et l'explication de cette diversité nous conduira directement dans notre sujet même.

1. Térence, *Eunuque*, III, v, 591.

En ce qui concerne d'abord cette galerie d'opinions que présenterait l'histoire de la philosophie — sur Dieu, sur l'essence des objets de la nature et de l'esprit — ce serait, si elle ne faisait que cela, une science très superflue et très ennuyeuse, alors même qu'on invoquerait la multiple utilité à retirer d'une si grande animation de l'esprit et d'une si grande érudition. Qu'y a-t-il de plus inutile, de plus ennuyeux qu'une suite de simples opinions ? On n'a qu'à considérer des écrits qui sont des histoires de la philosophie, en ce sens qu'ils présentent et traitent les idées philosophiques comme des opinions, pour se rendre compte à quel point tout cela est sec, ennuyeux et sans intérêt. Une opinion est une représentation *subjective*, une idée quelconque, fantaisiste, que je conçois ainsi et qu'un autre peut concevoir autrement. Une opinion est *mienne* ; ce n'est pas une idée en soi générale, existant en soi et pour soi. Or la philosophie ne renferme pas des opinions ; il n'existe pas d'opinions philosophiques. Un homme, serait-il même un historien de la philosophie, trahit aussitôt un défaut de culture élémentaire quand il parle d'opinions philosophiques. La philosophie est la science objective de la vérité, la connaissance de sa nécessité, un connaître compréhensif et nullement opinion, ni délayage d'opinions.

D'ailleurs, c'est un fait bien établi qu'il y a et qu'il y a eu diverses philosophies. Cependant *la vérité est une* ; l'instinct de la raison a ce sentiment ou cette foi invincible. *Une seule* philosophie peut donc être vraie. Or, comme les philosophies sont diverses, on en conclut que les autres sont nécessairement *erronées* ; mais chacune assure, établit, prouve qu'elle est cette philosophie unique. C'est là un raisonnement ordinaire et l'idée d'une pensée pondérée (*nüchtern*)

qui est exacte ; mais pour ce qui est de la pondération (*Nüchternheit*) de la pensée, mot à effet, l'expérience quotidienne nous apprend à ce sujet que quand nous sommes à jeun (*nüchtern*), nous ressentons de l'appétit tout de suite ou aussitôt après [1]. Toutefois, cette sobriété de pensée a le talent et l'adresse de ne pas passer de cet état à la faim et au désir, mais d'être et de demeurer rassasiée en soi. Or la pensée qui s'exprime ainsi trahit par là même qu'elle est un entendement *mort*, car c'est seulement ce qui est mort qui est à jeun, tout en étant et demeurant en même temps rassasié. Mais la vitalité physique, comme celle de l'esprit, ne se satisfait pas de cet état, car c'est un instinct qui a faim et soif de la vérité, de la connaissance de la vérité, qui désire se satisfaire et que des réflexions comme celle qui précède ne sauraient contenter, ni rassasier.

Ce qu'on pourrait dire au sujet de cette réflexion, ce serait tout d'abord que quelle que soit la diversité des philosophies, elles ont ce trait commun d'être de la philosophie. Quiconque donc étudierait ou posséderait une philosophie, si toutefois c'en est une, connaîtrait par suite la philosophie. Ce prétexte, ce raisonnement qui s'en tient à la simple diversité et qui, par dégoût ou appréhension de la diversité où se réalise un universel, ne veut ni saisir, ni reconnaître cette universalité, je l'ai comparé ailleurs [2] à un malade pédantesque auquel le médecin conseille de manger du fruit (*Obst*) et auquel on sert des cerises, des prunes ou des raisins ; son pédantisme fait qu'il n'en prend point parce qu'aucun de ces fruits n'est

1. Hegel joue ici sur le mot *nüchtern*, sobre, à jeun ; au sens figuré : pondéré, raisonnable. (*N. d. T.*)
2. *Encyclopédie*, 1817, § 8, 1827, § 13.

du fruit, mais que ce sont des cerises, des prunes ou des raisins [1].

Il importe essentiellement de savoir ce que signifie cette diversité des systèmes philosophiques; la connaissance philosophique de ce qui est vérité et philosophie montre cette diversité sous un tout autre aspect que suivant l'opposition abstraite de vérité et d'erreur. L'explication que nous en donnerons nous révélera la signification de l'histoire de la philosophie tout entière.

Cette explication nous oblige à parler de la nature de la vérité en partant de l'*Idée* et d'énoncer à ce propos une série de propositions dont on ne peut apporter ici la démonstration; on ne peut que les rendre claires et intelligibles; on ne saurait ici vous en convaincre, ni les établir, mais on n'a pour but que de vous les faire connaître historiquement; c'est l'affaire de la philosophie de les reconnaître comme véritables et fondées.

La première de ces notions préliminaires est la proposition donnée précédemment que la vérité est *une*. Le point de départ et la fin de la philosophie est, en un sens plus profond, ce qui d'une façon générale relève formellement de notre conscience pensante, à savoir de connaître cette vérité *une* et de la connaître en même temps comme la source d'où découle tout le reste, toutes les lois de la nature, tous les phénomènes de la vie et de la conscience qui n'en sont que le reflet — ou inversement en apparence de ramener toutes ces lois et tous ces phénomènes à cette source unique pour les comprendre par elle, c'est-à-dire pour connaître la façon dont ils en dérivent.

1. En marge : pas encore satisfaisant — indiquer le général.

a) Mais cette proposition que la vérité est *une* est elle-même encore abstraite et formelle ; le plus essentiel est plutôt de reconnaître que la vérité une n'est pas une pensée ou une proposition simple et abstraite, c'est plutôt un *concret* en soi. C'est un préjugé courant de croire que la science philosophique n'aurait affaire qu'à des abstractions, à des généralités creuses ; et l'on pense que l'intuition, la conscience empirique de nous-mêmes, le sentiment de nous-mêmes, de la vie, est ce qui est en soi concret, déterminé, riche. La philosophie se trouve en effet dans le domaine de la pensée ; elle s'occupe donc de généralités ; son contenu est abstrait, mais seulement quant à la forme, l'élément ; en soi, l'idée est essentiellement *concrète*, c'est *l'unité de déterminations diverses*. C'est en ceci que la connaissance de la raison se distingue de la simple connaissance de l'entendement et à l'encontre de celui-ci la philosophie doit montrer que le vrai, l'idée, ne consiste pas en généralités vides, mais en un universel qui est en soi-même le particulier, le déterminé. Ce que j'ai dit ici fait essentiellement partie de ce dont j'ai dit que ce doit être d'abord connu historiquement seulement par ceux que l'étude de la philosophie n'a pas encore familiarisés avec elle. La pensée instinctive saisit bien déjà que la vérité est *une*, que la vérité saisie philosophiquement dans l'élément de la pensée se trouve sous forme générale ; c'est là pour nous une représentation courante. Mais que le général renferme en soi sa détermination, qu'en soi l'idée soit l'unité absolue de diversités, c'est par là que commence une proposition proprement philosophique ; c'est ici que recule la conscience dont la connaissance n'est pas encore philosophique, en disant qu'elle ne comprend pas ; ce qui signifie que ceci ne se rencontre pas parmi ses représentations et ses convictions

habituelles. En ce qui concerne la conviction, on a déjà remarqué que ce n'est pas ici le lieu de la produire, de prouver cette détermination, de former la conscience en vue de cette connaissance [1]. Toutefois c'est aisé à comprendre, à appréhender dans la représentation. Le rouge, par exemple, est une représentation sensible abstraite, cependant quand la conscience ordinaire parle du rouge, elle ne pense pas qu'il y ait là de l'abstrait ; mais une rose qui est rouge, est un rouge concret, elle forme une unité de feuilles, de forme, de couleur, d'odeur, elle est une chose qui vit, pousse ; on peut y distinguer, isoler maint abstrait, on peut la détruire, la déchirer aussi et cependant en sa diversité, c'est un seul sujet, une seule idée. Ainsi la pure idée abstraite en soi n'est pas un abstrait, une simplicité (*Einfachheit*) vide, comme le rouge, mais une fleur, un concret en soi. Prenons un exemple tiré d'une détermination de la pensée : soit la proposition A = A, c'est la proposition de l'identité, une simplicité tout abstraite, un pur abstrait comme tel A = A, pas de détermination, de distinction, de particularisation ; toute détermination, tout contenu, doit lui venir de l'extérieur, c'est une forme vide. Mais si je passe à la détermination par l'entendement de la raison (*Grund*), il y a là déjà une détermination en soi concrète. La raison, les raisons, l'essentiel des choses est en effet aussi ce qui est identique avec soi, ce qui est en soi, mais déter-

1. En marge : Je n'aurais qu'à en appeler au sentiment. Ces abstractions sont la vie, l'esprit, la vérité, le divin ; chacun possède en soi la plénitude de ces représentations, de ces pensées, simples il est vrai — un réel mérite intérieur, une richesse —, une plénitude naturelle. C'est à expliquer par des exemples se rapportant à des représentations et des pensées particulières, ce qui est des sentiments.

miné aussi comme cause de façon à être quelque chose s'extériorisant, relatif à quelque chose dont il est la raison. Dans le simple concept il y a donc non seulement ce qui est la raison, mais aussi l'autre chose dont c'est la raison, dont la cause est aussi l'effet. Quelque chose devant être raison, pris sans quelque chose dont c'est la raison, n'est pas une raison ; quelque chose devant être défini comme cause est, sans son effet, une chose seulement, non une cause. Il en est de même de l'effet. Le concret, c'est donc ce qui contient en soi non seulement sa *seule* détermination immédiate, mais aussi son autre détermination.

b) Après avoir expliqué ainsi en général la nature du concret, j'ajoute au sujet de sa signification que le vrai ainsi défini en soi a la tendance de se *développer*. Le vivant, le spirituel (*Geistige*) se remue, s'agite en soi, se développe. Ainsi l'idée, concrète en soi et se développant, est un système organique, une totalité qui renferme en soi une *richesse en degrés et en moments*.

c) La philosophie est pour soi la connaissance de ce développement et comme pensée compréhensive, elle est elle-même ce développement de la pensée. La philosophie est d'autant plus parfaite que ce développement a pris plus d'extension. De plus ce développement ne va pas au-dehors, dans l'extériorité, mais son déploiement est aussi bien une intériorisation, c'est-à-dire que l'Idée universelle demeure le fondement, ce qui comprend tout et reste immuable. L'extériorisation de l'Idée philosophique dans son évolution n'étant pas un changement, un devenir en autre chose, mais aussi bien une intériorisation, un approfondissement en soi, la progression rend l'Idée générale primitivement indéterminée, plus déter-

minée en soi [1]. Le développement ultérieur de l'Idée ou sa détermination plus grande sont une seule et même chose. Ce qui est le plus extensif est ici le plus intensif. L'extension comme développement n'est pas un éparpillement et une division, mais aussi une cohésion qui est d'autant plus forte et intensive que l'extension et le cohérent est plus riche et plus large.

Ce sont là les propositions abstraites concernant la nature et le développement de l'Idée. La philosophie formée est ainsi constituée en soi. Dans son ensemble et tous ses membres il y a *une seule* idée comme dans un individu vivant une seule vie, un seul pouls bat dans tous les membres. Toutes les parties qui s'en dégagent et leur systématisation découlent d'une idée unique, toutes ces particularisations ne sont que les miroirs et les copies de cette vitalité (*Lebendigkeit*) *une*, elles ne trouvent leur réalité que dans cette unité et leurs différences, leurs diverses déterminations concrètes (*Bestimmtheiten*) réunies ne sont que l'expression et la forme contenue dans l'Idée. L'Idée est centre et périphérie en même temps, c'est la source de lumière qui en toutes ses expansions ne sort pas d'elle-même, mais demeure en soi présente et immanente ; elle est le système de la nécessité et de sa *propre* nécessité qui est aussi sa liberté.

La philosophie est donc un système en son développement ; il en est de même de l'histoire de la philosophie et c'est là le point principal, la notion fondamentale que ce traité présentera en cette histoire.

Pour l'expliquer, il faut d'abord faire remarquer, par rapport au genre du phénomène, la différence

1. En marge : c'est là un point difficile : la réduction du développement, du divers à la simplicité, à la détermination.

qui peut se produire. L'apparition des divers degrés dans la progression de la pensée peut se réaliser avec la conscience de la nécessité d'où dérive le degré suivant et en vertu de laquelle cette détermination et cette forme *seule* peut se présenter — ou bien se produire de façon naturelle, en apparence contingente, sans cette conscience, en sorte que la notion agit intérieurement [1] et suivant sa logique, cette logique (*Konsequenz*) demeurant d'ailleurs inexprimée ; c'est ainsi que dans la nature, dans le développement du tronc, des rameaux, des feuilles, de la fleur, du fruit, chaque élément apparaît pour soi, mais l'Idée intérieure est ce qui guide et détermine cette succession ; dans l'enfant, de même, les aptitudes du corps, et notamment les activités de l'esprit apparaissent peu à peu simplement, ingénument en sorte que les parents qui font pour la première fois cette expérience considèrent comme un miracle d'où tout cela vient, qui, existant pour soi intérieurement, à présent se manifeste, la suite de ces phénomènes n'affectant que la forme d'une succession dans le temps.

Présenter la manière une de cette apparition, la dérivation des formations, la nécessité pensée, reconnue, des déterminations est l'objet et l'affaire de la philosophie ; et en tant qu'ici c'est l'idée pure qui importe et non sa forme particulière comme nature et esprit, cette description est essentiellement l'objet et l'affaire de la philosophie logique.

Quant à l'autre manière qui expose les divers degrés et moments du développement dans le temps, la façon dont ils se produisent, en ces régions particulières, chez tel ou tel peuple, dans telles circons-

1. En marge : ouvrier interne.

tances politiques et telles complications, bref sous cette forme empirique déterminée, c'est là le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie. C'est là le seul point de vue digne de cette science ; c'est en soi le véritable en vertu du concept de la chose ; et l'étude de cette histoire montrera qu'en fait elle se présente et s'avère ainsi.

D'après cette conception, je soutiens que la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique. Je soutiens que si l'on dépouille les concepts fondamentaux des systèmes apparus dans l'histoire de la philosophie de ce qui concerne vraiment leur forme extérieure, leur application au particulier, on obtient les divers degrés de la détermination même de l'Idée dans sa notion logique. Inversement, la suite logique en elle-même donnera en ses moments principaux la succession des phénomènes historiques ; il est vrai qu'il faut savoir reconnaître ces purs concepts dans ce que renferme la formation historique. Il est vrai aussi que d'un côté la succession, comme succession temporelle dans l'histoire, se distingue de la succession dans l'ordre des concepts. Mais montrer ce côté nous détournerait trop de notre objet. Je remarque encore toutefois que, d'après ce que nous venons de dire, l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même et il ne peut en être autrement. Celui qui étudie l'histoire de la physique, de la mathématique, etc., apprend aussi à connaître la physique, la mathématique, etc. Toutefois, pour reconnaître dans la forme et le phénomène empiriques que revêt historiquement la philosophie sa succession comme développement de l'Idée, il faut au préalable posséder la connaissance de l'Idée ; c'est ainsi que

pour juger les actions humaines, il faut posséder la notion de ce qui est juste et convenable ; sinon, et c'est ce qui arrive dans tant d'histoires de la philosophie, il ne s'offre au regard sans Idée qu'un amoncellement incohérent d'opinions. L'affaire de celui qui expose l'histoire de la philosophie consiste à vous indiquer cette Idée, à expliquer d'après elle les phénomènes ; comme l'observateur doit apporter la notion de la chose pour pouvoir la saisir dans son phénomène et expliquer vraiment l'objet, nous ne devons pas nous étonner s'il existe tant de plates histoires de la philosophie et si elles présentent la série des systèmes philosophiques comme une série de simples opinions, d'erreurs, de jeux d'esprit, inventés il est vrai avec un grand déploiement de subtilité, un grand effort d'esprit, et tous les compliments qu'on a imaginés concernant leur élément formel. Étant donné le défaut d'esprit philosophique de ces historiens, comment pourraient-ils saisir et présenter ce qui est le penser rationnel ?

D'après ce que nous avons dit sur la nature formelle de l'Idée [1], à savoir que seule une histoire de la philosophie conçue comme système de développement de l'Idée mérite le nom de *science*, il résulte qu'un amas de connaissances ne constitue pas une science. Ce n'est que comme une suite fondée en raison de phénomènes qui renferment et dévoilent ce qu'est la raison, que cette histoire se révèle comme une chose raisonnable ; elle fait voir qu'elle est un événement raisonnable. Comment ne serait pas raisonnable tout ce qui s'est effectué dans ce qui concerne la raison. C'est déjà une croyance raisonnable que le hasard ne règne pas dans les affaires humaines

1. En marge : c'est là mon seul objet, je fais des leçons là-dessus.

et c'est justement à la philosophie qu'il appartient de reconnaître que, dans la mesure où son propre phénomène est de l'histoire, celle-ci n'est déterminée que par l'Idée.

Considérons maintenant les concepts généraux indiqués dans leur application à l'histoire de la philosophie, application qui nous fera voir les points de vue les plus importants de cette histoire [1].

La question la plus immédiate à poser à ce sujet concerne cette différence dans le phénomène de l'Idée qui vient d'être établie ; à savoir comment il se fait que la philosophie se présente comme phénomène dans le temps et qu'elle ait une histoire. La réponse empiète sur la métaphysique du temps et ce serait une digression qui nous écarterait du sujet si l'on indiquait ici autre chose que les moments qui importent pour répondre à la question.

On a dit ci-dessus à propos de l'essence de l'esprit que son être était son acte. La nature est comme elle est, ses changements ne sont par suite que des répétitions et son mouvement est circulaire. Plus précisément, cet acte est *se connaître*. Je suis ; mais je ne suis ainsi que comme organisme vivant, de manière immédiate ; comme esprit, je ne suis qu'en tant que je me connais, Γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, l'inscription sur le temple du dieu qui connaît, à Delphes, est le commandement absolu qui exprime le caractère de l'esprit. La conscience contient essentiellement ceci que je suis pour moi, que je suis objet pour moi. Grâce à ce jugement absolu, en me distinguant de moi-même, l'esprit se fait existant (*Zum Dasein*), se pose lui-même comme *extérieur*, se pose dans l'extériorité ce qui est juste-

1. En marge : justification.

ment le mode général, distinctif de l'existence de la nature. Or, un des aspects de l'extériorité est le temps, forme qui doit être expliquée dans la philosophie de la nature, comme dans celle de l'esprit fini.

Cet être-là (*Dasein*), cet être dans le temps, n'est pas seulement un moment de la conscience individuelle en général qui comme tel est essentiellement fini, mais aussi un moment du développement de l'Idée philosophique dans l'élément du penser. L'Idée conçue au repos est, il est vrai, intemporelle ; la concevoir en repos, c'est la saisir sous forme d'immédiateté, ce qui équivaut à l'intuition intérieure de celle-ci. Toutefois l'idée, comme concrète, comme unité de choses diverses, ainsi qu'il a été dit, n'est pas essentiellement intuition, mais comme distinction en soi et développement par suite, elle arrive en soi à l'être-là et à l'extériorité dans l'élément de la pensée ; c'est ainsi que dans la pensée la philosophie pure apparaît comme une existence progressant dans le temps. Mais cet élément de la pensée est abstrait, c'est l'activité d'une conscience individuelle. Or, l'esprit n'est pas seulement une conscience individuelle, finie, mais il existe aussi comme un esprit en soi universel, concret. Cette universalité concrète comprend tous les aspects et côtés développés où il est et devient pour soi objet, conformément à l'Idée. Ainsi son appréhension de lui-même en la pensée est également la progression que remplit la réalité développée, totale ; c'est une progression que ne parcourt pas la pensée d'un individu et que ne présente pas une conscience individuelle, mais bien l'esprit universel qui dans l'histoire générale se présente dans toute la richesse de sa formation. Dans cette évolution, il arrive qu'une forme, un

degré de l'Idée prend conscience chez un peuple, en sorte que ce peuple et ce temps exprime cette forme seule, en laquelle il se forme son univers et élabore sa condition tandis que le degré supérieur se révèle des siècles plus tard chez un autre peuple.

II. NOTION DE LA PHILOSOPHIE

L'histoire de la philosophie doit exposer cette science par rapport au temps et aux individualités [1] qui en ont donné les formes. Cet exposé exclut l'histoire extérieure de l'époque et rappelle seulement le caractère général du peuple et du temps ainsi que la condition générale [2]. En fait, l'histoire de la philosophie présente *ce caractère* et même à son *point culminant*. Elle est avec lui en relation intime et la forme définie de la philosophie d'une époque n'est elle-même qu'un côté, un moment de ce caractère [3]. A cause de cette relation, il importe de considérer quel est son rapport aux circonstances historiques, d'autre part surtout ce qui lui est particulier ; c'est là ce qu'il faut envisager à l'exclusion même de ce qui la touche de très près.

A. En conséquence, la *forme déterminée d'une philosophie* n'est pas seulement contemporaine d'une forme déterminée du peuple où elle apparaît, de sa constitution, de son gouvernement, de ses mœurs, de sa vie sociale, de ses aptitudes, de ses habitudes et commodités, de ses essais et travaux

1. En marge : y est relié.
2. En marge : la *liaison*.
3. En marge : un caractère.

dans les arts et les sciences, de ses religions, de ses conditions militaires et extérieures en général, contemporaine de la décadence des États dans lesquels a prévalu tel principe déterminé, comme de la formation et de l'ascension d'États nouveaux où un principe supérieur trouve sa source et son développement L'esprit a élaboré et étendu le principe du degré déterminé de la conscience de lui-même, chaque fois dans toute *sa richesse multiple*. C'est un esprit riche, l'esprit d'un peuple, une organisation, une cathédrale qui présente une foule de chapelles, de galeries, de colonnades, de portiques, de divisions, tout est le produit d'un seul ensemble, d'une seule *fin*. La philosophie est une forme de ces aspects divers, elle est la fleur la plus sublime, le *concept* de la formation entière, la conscience et l'essence spirituelle de la condition en son ensemble, l'esprit de l'époque existant comme esprit qui se pense. L'ensemble aux formes multiples se réfléchit dans la philosophie en tant que simple foyer, en tant que sa notion qui se sait.

Philosopher exige :

a) Un certain degré de culture intellectuelle. Selon Aristote [1] on a commencé à philosopher quand la vie matérielle a été assurée. La philosophie est une activité libre, désintéressée ; libre, l'angoisse du besoin ayant disparu, elle fortifie, élève, affermit l'esprit en soi ; c'est une sorte de luxe, ce mot signifiant ces joies et ces occupations qui ne dépendent pas des nécessités extérieures. L'esprit d'un peuple a fait effort pour sortir du morne abrutissement de la vie naturelle primitive, comme de l'état de l'intérêt passionné — en sorte que cette tendance à l'indi-

1. *Métaphysique*, I, II.

viduel s'est usée au travail. On peut dire, quand un peuple est sorti de la vie concrète, quand les classes se sont séparées, différenciées, qu'il s'approche de sa fin ; sa vivante existence lui devient indifférente, il en est mécontent ; il la fuit dans le domaine de la pensée [1]. Socrate, Platon ne s'intéressaient plus à la vie politique d'Athènes ; Platon cherchait à en établir une meilleure auprès de Denys. A Rome, la philosophie ainsi que la religion chrétienne se répandirent sous les empereurs romains en cette période de malheur universel, de ruine de la vie politique. La science et la philosophie modernes parurent dans la vie européenne au xve et au xvie siècle quand fut ruinée la vie médiévale dans laquelle avaient vécu dans l'identité la religion chrétienne, la vie politique, la vie bourgeoise et la vie privée.

b) Le moment vient non de philosopher seulement d'une manière générale, mais pour une philosophie déterminée de s'épanouir chez un peuple et cette détermination concrète (*Bestimmtheit*) de la position de la pensée est celle-là même qui pénètre tout le reste. Le rapport de l'*histoire politique* à la philosophie ne consiste pas, pour cela, à être la cause de la philosophie. C'est une *seule* détermination qui pénètre tout et se présente en politique comme dans les autres éléments divers ; c'est une condition cohérente en toutes ses parties et quelque multiples et contingents que paraissent ses divers côtés, ils ne renferment rien qui pourrait être en contradiction avec elle ; mais il appartiendrait à une philosophie de l'histoire de faire voir comment l'esprit d'une époque exprime sa propre réalité et le destin de celle-ci dans l'histoire suivant son principe. — Or, ce qui

1. Cf. Schiller : *L'Idéal et la Vie.*

nous regarde, ce sont seulement les formes qui expriment le principe de l'esprit dans un élément spirituel (*geistig*) apparenté à la philosophie.

Se rapproche davantage de l'histoire de la philosophie, en partie d'après son objet propre, l'histoire des *autres sciences* et de la culture, notamment l'histoire de l'art et de la religion qui ont en commun d'une part la représentation et la pensée, d'autre part les représentations, les objets et les pensers *généraux* sur ces objets généraux. En ce qui concerne les *sciences particulières*, elles ont pour éléments, comme la philosophie, la connaissance et la pensée; mais elles ont pour objets directs les objets finis et le phénomène. La collection de ces connaissances s'exclut d'elle-même de la philosophie qui ne se préoccupe ni de cette matière ni de cette forme. Toutefois, si ce sont des sciences systématiques, contenant des principes généraux et des lois et si elles partent de là, elles se rapportent à un cercle restreint d'objets. Les raisons dernières sont présumées, ainsi que les objets mêmes, soit que l'expérience externe ou les sentiments du cœur, le sens naturel ou acquis du droit et du devoir constituent la source dont on les tire. Leur méthode présuppose d'une manière générale la logique, les déterminations et les principes de la pensée.

Les *formes de la pensée*, les *points de vue et les principes* qui comptent dans les sciences et qui constituent le soutien en dernier lieu de leur matière, ne leur sont pas particuliers, mais ils sont communs à la civilisation d'une époque et d'un peuple. Celle-ci consiste d'une manière générale dans les représentations et les fins générales, dans l'étendue des puissances déterminées de l'esprit, qui régissent la conscience et la vie. Notre conscience détient ces

représentations, les admet comme déterminations ultimes, chemine en les prenant comme ses liaisons directrices, mais elle ne les connaît pas, elle n'en fait pas les objets et l'intérêt de ses considérations. En voici un exemple abstrait; toute conscience possède la détermination tout abstraite : *être* et en use. Le soleil *est* au ciel, ce raisin *est* mûr et ainsi de suite à l'infini; une culture plus élevée passe au rapport de cause à effet, de la force et de sa manifestation; tout son savoir et toute sa représentation sont pénétrés et dominés par cette métaphysique; c'est le filet qui comprend toute la matière concrète qui l'occupe dans son activité. Toutefois, ce tissu et ses nœuds sont plongés au fond de la matière (*Stoff*) aux couches multiples, dans notre conscience commune. Cette matière renferme nos intérêts et objets connus, qui sont devant nos yeux. Ces fils généraux ne sont pas ramenés à la surface et constitués pour eux-mêmes objets de notre réflexion.

Avec l'*art* au contraire et surtout avec la *religion* la philosophie a ceci de commun d'avoir pour matière les objets tout à fait généraux. Ce sont les moyens qui rendent vivante l'Idée suprême pour la conscience non philosophique, c'est-à-dire sensible, intuitive, représentative; dans le temps, avec le progrès de la culture, le phénomène précède l'apparition de la philosophie, c'est pourquoi il faut mentionner ce rapport et rattacher cette détermination au début de l'histoire de la philosophie, car on doit justement montrer dans quelle mesure on doit exclure l'élément religieux et ne pas commencer par lui.

Dans les *religions*, les peuples ont assurément déposé leur manière de se représenter l'essence du monde, la substance de la nature et de l'esprit et le

rapport de l'homme à cet objet. L'Être absolu est ici pour leur conscience un objet ; et si nous étudions de façon plus précise cette objectivité, cet objet est pour eux l'*Autre* (*das Andre*) un au-delà lointain, bienveillant ou terrible et hostile. Dans la prière et le culte, l'homme écarte cette opposition et s'élève à la conscience de l'unité avec son Essence, au sentiment de la grâce divine et à sa confiance en elle. Si l'on se représente, comme par exemple les Grecs, cet Être comme bienveillant en soi et pour soi, le culte consiste plutôt à jouir de cette unité. Or cet Être est d'une manière générale la *raison* qui est en soi et pour soi, l'universelle substance concrète, l'esprit dont le fondement (*Urgrund*) se trouve objectivement dans la conscience ; c'est donc là une représentation de celle-ci où se trouve non seulement la rationalité (*Vernünftigkeit*) en général, mais la rationalité universelle, infinie. (On a rappelé ci-dessus comment on doit, ainsi que la philosophie, *comprendre* d'abord la religion, c'est-à-dire qu'on doit la saisir et la reconnaître comme raisonnable ; car elle est l'œuvre de la raison qui se manifeste et son œuvre la plus sublime, la plus raisonnable.) Il est absurde de croire que des prêtres ont imaginé une religion pour le peuple par supercherie et intérêt ; c'est aussi plat que sot de voir dans la religion une invention capricieuse, une illusion. On a souvent mesusé de la religion, c'est une possibilité qui est une conséquence de la condition extérieure et de l'existence temporelle de la religion ; mais comme elle est religion, elle peut bien ici et là se laisser prendre à cet enchaînement extérieur ; toutefois, c'est celle au fond qui tient ferme contre les buts finis et leur complication, constituant la région qui s'élève au-dessus d'eux. Cette région de *l'esprit* est

plutôt le sanctuaire même de la vérité, le sanctuaire où l'illusion du monde sensible, des représentations et des buts finis, domaine de l'opinion et de la volonté arbitraire, s'est dissipée. Il est bien vrai que l'on est habitué à la distinction qui existe entre l'enseignement et la loi de *Dieu*, et l'œuvre factice et l'invention des *hommes*, en ce sens que cette dernière dénomination désigne ce qui, comme phénomène, a son origine dans la conscience, l'intelligence ou la volonté de l'homme et qui s'oppose à la science concernant Dieu et les choses divines. On pousse plus loin encore cette opposition et cette dépréciation de l'humain ; car l'on enseigne bien à admirer la sagesse de Dieu dans la nature, et on loue par suite l'arbre en sa magnificence et la semence [1], le chant des oiseaux, la force et l'économie des animaux en tant qu'ouvrages divins ; on invoque aussi la sagesse, la bonté et la justice de Dieu en ce qui concerne les choses humaines, nullement au sujet des dispositions, des lois, ainsi que des actions et du cours du monde produits par la volonté, mais au contraire à propos des destinées humaines, c'est-à-dire de ce qui est hors du savoir et de la volonté libre et par contre contingent ; en sorte que ce côté extérieur et contingent est considéré principalement en ce que Dieu y contribue, mais l'essentiel qui a sa source dans la volonté et la conscience de l'homme est considéré comme l'œuvre de l'homme. L'accord des conditions, des circonstances, des événements extérieurs avec les fins de l'homme est sans doute chose plus élevée, mais seulement parce que ce sont des fins humaines et non des fins naturelles comme la vie d'un moineau

1. Gellert : L'arbre en sa magnificence, la semence, s'écrient : Dieu m'a créé. — Gellert (Christian), fabuliste et moraliste très célèbre, 1715-1769. (*N.d.T.*)

qui trouve sa pâture, etc., en lesquelles on considère cet accord. Mais si l'on voit le sublime en ceci que Dieu est le souverain de la nature, qu'est-ce donc que la volonté libre ? Ne règne-t-il pas sur l'esprit, ou bien, étant esprit lui-même n'est-il pas le maître dans le royaume de l'esprit (*im Geistigen*) et celui qui règne sur ou dans ce royaume n'est-il pas supérieur au maître qui règne sur ou dans la nature ? Mais admirer Dieu dans les objets de la nature, arbres et animaux par opposition à l'humain, cela s'écarte-t-il beaucoup de la religion des anciens Égyptiens qui eurent conscience du divin dans les ibis, les chats et les chiens ou de la misère des Indous de jadis et d'aujourd'hui qui honorent encore comme divins les vaches et les singes, en s'acquittant consciencieusement de les nourrir alors qu'ils laissent mourir les hommes de faim ? Et ce serait même un sacrilège de les sauver de cette mort en abattant ces animaux ou en leur donnant leur pâture. Le Christ s'exprime à cet égard autrement (Matth., VI, 26-30) : « Voyez les oiseaux (parmi lesquels se trouvent aussi les ibis et les kokilas), n'êtes-vous donc pas bien plus qu'eux ? — Que si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée dans le four, ne vous revêtirait-il pas à plus forte raison ? » Le privilège de l'homme, image de Dieu, qui le distingue de l'animal et de la plante est sans doute accordé en soi et pour soi ; or, en posant la question où l'on peut chercher et apercevoir le divin, on indique par les expressions que nous avons vues non l'excellent, mais ce qui est inférieur [1]. Pour la connaissance de Dieu, c'est tout autre chose que le Christ ne fasse pas reposer cette

1. En marge : témoignage.

connaissance et la foi en Lui sur l'admiration pour les êtres naturels ni sur l'étonnement qu'inspirerait le prétendu pouvoir sur eux, les signes et les miracles, mais sur le témoignage de l'esprit.

Il semble que cet élément rationnel en tant que contenu essentiel de la religion pourrait en être tiré, extrait et présenté comme une suite historique de philosophèmes. Mais la *forme* sous laquelle ce contenu se trouve dans la religion est différente de celle qu'il revêt en philosophie ; c'est pourquoi une histoire de la philosophie se distingue nécessairement d'une histoire de la religion. Comme elles ont tant d'affinité, c'est une vieille tradition d'exposer une philosophie persane, une hindoue, etc., habitude qui en partie se conserve encore dans des histoires complètes de la philosophie. C'est aussi une légende répandue partout que Pythagore, par exemple, est allé chercher sa philosophie dans l'Inde et en Égypte ; c'est une vieille gloire de ces peuples, celle de la sagesse, qui est comprise comme renfermant aussi de la philosophie. De plus, les représentations et les cultes d'Asie Mineure qui, au temps de l'empire romain, ont pénétré en Occident sont dénommés philosophie orientale. Si dans le monde chrétien la religion chrétienne et la philosophie sont plutôt considérées comme séparées, dans l'antiquité orientale, au contraire, la religion et la philosophie sont considérées comme inséparables si toutefois le contenu y existe sous la forme en laquelle il est philosophie. Ces idées étant courantes, il sera à propos pour déterminer une limite concernant le rapport d'une histoire de la philosophie aux conceptions religieuses, de faire quelques remarques précises sur la forme qui distingue les conceptions religieuses des propositions philosophiques.

Or, la forme qui fait que le contenu en soi et pour soi appartient en propre à la philosophie, c'est la forme de la pensée, la forme même du général. Dans la religion, l'art adapte ce contenu à l'intuition extérieure immédiate, puis à la représentation, à la sensibilité. La signification est destinée à l'âme pensive; elle est le témoignage de l'esprit qui comprend ce contenu. Pour rendre ceci plus clair, il faut rappeler la différence qui existe entre ce que nous sommes, ce que nous avons et le savoir que nous en avons, c'est-à-dire la manière dont nous le savons, c'est-à-dire dont nous le possédons comme objet. Cette différence est le point infiniment important dont seul il s'agit dans la culture des peuples et des individus et qui s'est offert ci-dessus comme différence dans le développement. Nous sommes des hommes et avons de la raison; ce qui est en général raisonnable trouve un écho en nous, en notre sentiment, notre âme, notre cœur, d'une manière générale dans notre subjectivité. C'est cet écho, ce mouvement déterminé en lequel un contenu nous appartient d'une manière générale, qui est le nôtre; la foule de déterminations qu'il contient est concentrée et enveloppée en cette intériorité, — c'est une vie obscure de l'esprit en soi, dans la substantialité universelle. Le contenu est ainsi immédiatement identique avec la certitude simple, abstraite de nous-mêmes, avec la conscience de nous-mêmes. Mais l'esprit parce que esprit est de même essentiellement *conscience*. La concentration enfermée dans la simplicité du moi (*Selbst*) doit s'*objectiver* pour elle-même et parvenir au *savoir*. Toute la différence se trouve dans le genre, la manière de cette objectivité, donc de la conscience. Cette manière va de la simple expression du sentiment obscur (*dumpf*) jusqu'à ce qu'il y a de plus

objectif, la forme en soi et pour soi objective, la pensée. L'objectivité la plus simple, la plus formelle, est l'expression et la dénomination pour ce sentiment et la disposition pour lui, qu'on l'appelle recueillement, prière, etc. Prions, soyons recueillis, etc., rappelle simplement ce sentiment. Pensons à Dieu, par exemple, dit déjà plus, exprimant le contenu absolu, compréhensif de ce sentiment substantiel, l'*objet* qui est distinct du sentiment, en tant que mouvement subjectif, conscient de soi, ou encore qui est le contenu distinct de ce mouvement en tant que forme. Toutefois, cet objet, quoique comprenant en soi tout le contenu substantiel, n'est pas encore développé et tout à fait indéterminé. Or, développer ce contenu, saisir, exprimer, rendre conscientes les conditions qui en découlent, c'est là l'origine de la religion, sa naissance, sa révélation. La forme en laquelle ce contenu développé acquiert tout d'abord l'objectivité, c'est celle de l'intuition immédiate, de la représentation sensible ou d'une représentation plus précise tirée des phénomènes et des conditions naturels, physiques ou spirituels (*geistig*). L'art est l'intermédiaire de cette conscience en conférant tenue et solidité à l'apparence fugitive que revêt l'objectivité en traversant la sensibilité ; l'informe pierre sacrée, le simple lieu ou le quoi que ce soit permettant tout d'abord au besoin d'objectivité de se rattacher, reçoit de l'art une forme, des traits, une détermination concrète, un contenu plus précis qui peut être su et existe désormais comme objet pour la conscience. L'art est devenu ainsi l'instituteur des peuples, comme par exemple chez Homère et Hésiode qui ont fait aux Grecs leur théogonie [1], eux par qui les

1. Hérodote, II, LIII.

représentations et les traditions confuses, conservées et trouvées où que ce soit, correspondant à l'esprit de leur peuple, ont été élevées au rang d'images et de représentations déterminées et ont été ainsi fixées. Ce n'est point là l'art qui reproduit le contenu d'une religion développée, achevée quant aux pensées, aux représentations et aux expressions, dans la pierre, sur la toile ou par des mots, comme fait l'art de l'époque moderne qui, traitant des sujets religieux ou historiques, et disposant des représentations et des pensées déjà existantes, exprime, suivant son idée propre, le contenu, qui est déjà exprimé intégralement à sa manière. *La conscience de cette religion est le produit de l'imagination pensante ou de la pensée qui est simplement appréhendée par l'organe de l'imagination et qui trouve son expression dans la création de celle-ci* [1]. Quoique dans la vraie religion se soit révélé et se révèle la pensée infinie, l'esprit absolu, cependant le vase dans lequel il se manifeste est le cœur, la conscience représentative et l'entendement du fini. D'une manière générale, la religion ne s'adresse pas seulement à tout genre de culture — on prêche l'Évangile aux pauvres — mais, comme religion, elle doit expressément s'adresser au cœur et à l'âme, pénétrer dans la sphère de la subjectivité et ainsi dans le domaine de la représentation finie. Dans la conscience qui perçoit et qui réfléchit sur ses perceptions, [l'homme] ne dispose pour les conditions spéculatives, par nature, de l'Absolu que de conditions finies qui peuvent seules lui servir — soit au sens propre ou même au sens symbolique — pour

1. En marge : Non l'enveloppe (*Hülle*) d'abord — non abstraitement pour soi déjà précédemment.

saisir et exprimer cette nature et ces conditions de l'infini.

Dans la religion, en tant que révélation la plus proche et directe de Dieu, non seulement la forme du genre de la représentation et de la pensée finie réfléchissante peut seule être celle en laquelle il s'attribue l'être-là dans la conscience, mais il *faut* qu'il apparaisse sous cette forme, car c'est la seule que peut comprendre la conscience religieuse. Afin de rendre cela plus clair, il faut dire ce que signifie *comprendre*. Pour cela, comme on l'a remarqué ci-dessus, le fondement substantiel du contenu est nécessaire qui, se présentant à l'esprit comme son essence absolue, atteint son for intérieur, y trouve un écho et en reçoit le témoignage. C'est là la première condition absolue de la compréhension ; ce qui ne s'y trouve pas *en soi* ne peut pénétrer en elle, être *pour elle* ; — il s'agit du contenu qui est infini et éternel. Car le substantiel en tant qu'infini est ce qui précisément ne rencontre pas de limite en ce à quoi il se rapporte ; sinon il serait borné et non vraiment le substantiel, c'est pourquoi l'esprit n'est pas *en soi* ce qui est fini, extérieur ; car ce qui est fini et extérieur n'est plus ce qui est en soi, mais ce qui est pour autre chose, ce qui est entré en rapport. Comme, d'autre part, le vrai et l'éternel doivent être connus, c'est-à-dire pénétrer dans la conscience finie, être pour *l'esprit*, cet esprit pour lequel ils sont tout d'abord, est fini, et son genre de conscience consiste dans les représentations et les formes de choses et de rapports finis. Ces formes sont pour la conscience courantes et habituelles ; c'est la condition générale du fini, condition qu'elle s'est assimilée et dont elle a fait le moyen (*Medium*) général de sa représentation ; tout ce qui lui parvient doit y être ramené, pour pouvoir s'y posséder et s'y

reconnaître soi-même [1]. Si une vérité lui arrive sous une autre forme, cela signifie que cette forme lui est étrangère, c'est-à-dire que le contenu n'est pas pour elle. Cette seconde condition de l'*intelligibilité* est principalement celle à laquelle se rapporte le phénomène de la compréhension et de la non-compréhension, car ce qui vient d'abord, l'union du substantiel avec lui-même, se fait inconsciemment, de façon spontanée, parce que en tant que le substantiel, l'activité infinie et pure, elle n'est pas gênée par l'opposition à la conscience. Mais l'autre côté concerne l'être-là du contenu, c'est-à-dire son être dans la conscience ; et si quelque chose doit ou non être compris, si la conscience doit prendre pour elle possession d'un contenu, se trouver et se connaître, dans ce qui est pour elle objet, cela a pour condition que la chose lui arrive sous la forme de sa métaphysique coutumière ; car ses rapports ordinaires constituent sa métaphysique, ils sont le filet qui passe par toutes ses intuitions et ses représentations particulières et ce n'est qu'en tant qu'ils y sont compris qu'elle les connaît. Ils sont l'organe intellectuel grâce auquel l'âme recueille un contenu, le sens grâce auquel une chose acquiert et a du sens pour l'esprit. Afin qu'une chose soit pour lui intelligible ou, comme on dit aussi, compréhensible, elle doit se ramener à sa métaphysique, à l'organe de son âme (*Gemüt*) ; à ce prix elle est conforme à son sentiment. L'entendement comme le sentiment (*Sinn*) exprime le double aspect qu'on a remarqué : l'entendement d'un homme ou d'une chose ou encore son sentiment constitue sa tenue (*Gehalt*) et son contenu objectif ; mais l'intelli-

1. Ce qui suit se trouve dans le t. II des œuvres posthumes qui contient des mss. in-f° (ce qui précède étant in-4°). Hegel l'a indiqué lui-même ; le passage manque toutefois dans l'ancienne édition.

gence (*Verstand*) que je saisis ou que j'ai de quelque chose ou le sens que cela a pour moi — (que j'aie l'intelligence de quelque chose ou que cela ait du sens pour moi) — concerne la forme qu'elle revêt pour moi, la métaphysique qui l'entoure, si c'est ou non celle de ma représentation. Ainsi, une chose est rendue intelligible par un exemple tiré du milieu ordinaire des conditions de vie, d'un cas concret qui se présente comme ce qu'il s'agit de faire comprendre en sorte que le cas choisi en devient un symbole ou une parabole. Communément intelligible est en général ce qui est déjà connu ; ainsi l'on entend dire de la prédication d'un ecclésiastique qu'elle est aisée à comprendre quand son discours se compose de versets bibliques courants et d'autres enseignements du catéchisme aussi connus. Il est vrai que cette intelligibilité qui dépend de la connaissance de la chose ne repose pas sur une quelconque métaphysique ; mais une disposition déterminée de l'esprit suppose déjà l'intelligibilité, puisée dans le cas concret de la conscience sensible commune. On trouve une métaphysique plus formée par exemple dans l'histoire pragmatique qui s'efforce de grouper les événements dans un enchaînement de causes et d'effets, de raisons et de conséquences [1] ; causes, raisons, conditions, circonstances, c'est là ce qui fait que l'événement devient intelligible. On suppose aussi que déjà l'histoire de quelque chose nous le fait comprendre, que c'est déjà comprendre si nous savons comment ce fut auparavant et que nous saisissons d'autant mieux si nous savons, remontant plus haut, comment ce fut avant, et avant, et encore avant, etc. ; de même il

1. En marge : Exemples de Tennemann — retournés, aussi bien. (Cf. sur Tennemann, *Appendice*, p. 336.)

arrive que les juristes pensent que nous devons estimer comme la compréhension de la chose en question, s'ils peuvent dire comment l'on faisait précédemment. En ce qui concerne la religion, une métaphysique presque aussi simple a su quelque temps rendre tout aisé à comprendre. En déclarant fausses quelques abstractions générales, telles que unité, amour des hommes, lois de la nature et des idées religieuses de ce genre, on disposait, pour expliquer leur apparition parmi les hommes, de la manière dont on parvient à une idée fausse, ainsi par le mensonge, l'ambition, la rapacité et autres *medii termini* de ce genre; et en présentant la religion comme l'œuvre des passions et de la supercherie des prêtres, l'affaire était ainsi rendue compréhensible et intelligible.

Ce moyen terme, condition de l'intelligibilité du contenu absolu, ou, ce qui revient au même, qui en constitue l'existence, la lie à la conscience subjective. Ce moyen terme ou la forme où se trouve le contenu absolu de la religion est ce par quoi la philosophie se distingue de celle-ci. La raison éternelle, le Logos se manifestant, s'expriment, se révélant, se révèle dans l'âme (*Gemüt*) et la représentation et seulement ainsi, à l'âme et à la représentation, à la conscience qui sent et réfléchit le contenu ingénument. La réflexion postérieure, plus abstraite, commence par considérer cette formation et ce genre d'existence comme une enveloppe sous laquelle se cacherait la vérité et s'efforce d'ôter au contenu intérieur cette enveloppe et d'en retirer la vérité nue et pure comme étant en soi et pour soi. En effet, la réflexion pensante considère les conditions finies de l'intuition sensible et de la représentation comme non conformes à l'infini contenu universel et s'est forgé une idée avec

des déterminations plus hautes que ne sont ces formes. C'est d'abord l'*anthropomorphisme* qu'elle trouve en contradiction avec son idée. L'opposition de la philosophie aux prétendues représentations populaires des mythologies et sa lutte contre elles est un vieux phénomène. Ainsi XÉNOPHANE disait que si les lions et les taureaux avaient des mains pour faire comme les hommes des œuvres d'art, ils décriraient les dieux et leur donneraient un corps, conformément à leur propre figure. Il s'élève, comme plus tard PLATON et auparavant en général MOÏSE et les prophètes, en s'appuyant sur une religion plus profonde, contre HOMÈRE et HÉSIODE pour avoir attribué aux dieux ce qui se passe parmi les hommes pour un opprobre et une honte :

Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν[1]

Or, ce que n'ont pu faire les lions ni les taureaux, les hommes l'ont fait qui avaient placé, comme les Indous et les Égyptiens, dans l'animalité leur conscience. Ils l'ont placée ensuite dans le soleil, les constellations et dans des choses plus basses encore — en quoi se signalent surtout les Indous — dans les formations les plus grimaçantes, les plus lamentables d'une imagination aventureuse et misérable. L'anthropomorphisme comporte toutefois immédiatement quelque mesure ; mais des figures de ce genre paraissent n'avoir pour contenu déterminé que la folie ; le contenu déjà pour cette raison ne peut être que très pauvre.

Alors qu'en ces derniers temps on en est nécessairement revenu de ne voir dans les mythologies et

1. Fragm. de Xénophane dans Sextus Empiricus, Adv. *math.*, IX, 193 (éd. Mutschmann).

ces parties de la religion qui se rapportent à la représentation qu'erreur et fausseté, la foi en la raison s'est suffisamment affermie pour penser que, puisque ce sont des hommes, des nations qui placent leur conscience absolue dans ces images et ces représentations, il doit ne pas s'y trouver seulement que la négation de ce contenu, mais essentiellement aussi quelque chose de positif ; ainsi on en a considéré la finitude et ensuite l'élément aventureux et démesuré de bonne heure comme une enveloppe cachant un contenu réel. Sous ce rapport, ce serait indifférent de penser que cette enveloppe a été utilisée intentionnellement par les prêtres et les docteurs de la religion et aussi dans quelle intention elle a été utilisée. Cet examen d'ailleurs ne se jouerait que sur le terrain historique, mais même si l'on réussissait à établir historiquement quelques cas où la représentation serait un déguisement d'origine intentionnelle, il en est en général ainsi comme on l'a montré — et ce peut se démontrer plutôt historiquement — que la vérité qui se révèle n'a pu se présenter que par le moyen de la représentation, de l'image, etc. [1], alors que l'autre élément, celui de la pensée, n'était pas encore élaboré et préparé pour servir de fond pouvant recevoir ce contenu, et d'ailleurs ce n'est pas la destination de la religion comme telle que son contenu ait cet élément comme fondement (*Boden*) de son phénomène. Il est vrai que des philosophes ont usé aussi de la forme du mythe pour représenter leurs propositions philosophiques et les rendre plus accessibles à l'esprit, à l'imagination ; on entend souvent aussi estimer et aimer Platon pour cette raison [2]

1. En marge : Platon, Aristote, francs-maçons.
2. En marge : Les mythes de Platon.

comme si son génie en était grandi et qu'il ait fait par là davantage et une chose plus haute que ne peuvent d'ordinaire les philosophes et qu'il n'a fait lui-même dans d'autres ouvrages, par exemple dans son abstrait et sec *Parménide*. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Platon ait été aimé surtout à cause de ses mythes, car cette forme permet de saisir plus aisément l'idée générale et de se la rendre plus familière, ainsi embellie. Mais ce ne sont point ses mythes qui ont fait de Platon un philosophe ; une fois que la pensée s'est suffisamment affermie pour pouvoir exister dans son élément propre, cette forme devient un ornement inutile qu'on peut sans doute accueillir avec gratitude mais qui ne saurait d'ailleurs faire avancer la science et cet intérêt extérieur importe peu que pour cette raison tel ou tel soit amené à philosopher. A ce prétendu intérêt s'oppose toujours d'ailleurs un désavantage. Ainsi l'on peut dire que cette façon de philosopher par mythe peut faire naître l'opinion que les mythes sont de la philosophie et d'autre part que cette méthode rend possible de cacher l'incapacité et la *maladresse* qu'on aurait à présenter le contenu qui importe, sous forme de pensée, seule forme de la philosophie, et à lui donner sa détermination vraie. Or, Platon n'a pas voulu voiler ses propositions, qu'il avait d'ailleurs précédemment énoncées sous une forme plus philosophique, par des mythes, mais il a cherché à les rendre ainsi plus claires, plus aisées à se les représenter. Il est maladroit de parler de mythes, de symboles notamment comme de *voiles* cachant la vérité. Ce sont bien plutôt les mythes et les symboles, les représentations et les conditions finies en général qui expriment la vérité, par lesquels elle doit être *exprimée*, c'est-à-dire dévoilée. En certains cas parti-

culiers on pourrait bien montrer que des symboles et autres figures de ce genre ont été employés en guise d'énigmes pour faire de leur contenu un mystère difficile à pénétrer[1]. On pourrait supposer cette intention en ce qui concerne les symboles et les mythes de la *franc-maçonnerie* ; cependant il ne faut pas à cet égard l'accuser injustement lorsqu'on est convaincu que, ne sachant rien de spécial, elle n'a par suite rien à celer. On se convaincra aisément qu'elle ne possède, n'a en réserve rien en fait de sagesse, de science ou de connaissances particulières, rien d'une sagesse qu'on ne saurait trouver partout, si l'on considère les écrits qui en proviennent directement, ainsi que ceux que produisent ses amis et détenteurs (*Inhaber*) sur une branche quelconque des sciences et des connaissances ; il ne s'y trouve rien qui dépasse la limite de la culture générale habituelle et les connaissances courantes. Si l'on veut croire possible de conserver la sagesse en quelque sorte en poche et en recevoir communication grâce à cette poche dont on tire ses propos dans la vie habituelle et la science courante, c'est que l'on ne sait pas en quoi consiste la nature d'une proposition philosophique, d'une vérité générale, d'une manière générale de penser et de connaître, — il n'est question ici que de cela, non de connaissances historiques et en général de connaissances de particularités ; car de celles-ci, en quantité innombrable, on peut bien faire des mystères, et d'autant plus qu'il y a moins d'intérêt à les connaître et que cet intérêt est plus éphémère. Croire à cette possibilité ou plutôt à un moyen de séparer une vue générale par son contenu, qui, alors que le sujet la possède, retient bien plutôt, étant générale en soi,

1. En marge : franc-maçonnerie... Mystères.

en son pouvoir, l'intérêt du sujet, vouloir la séparer des manifestations du reste de sa vie et de son existence spirituelle concrète, serait aussi ridicule que de croire à un moyen susceptible de séparer la lumière de son éclat, ou pouvoir posséder un feu qui ne chaufferait pas [1]. Nous voyons qu'on attribue souvent aussi aux mystères des Anciens la chaleur latente d'une sagesse et d'une connaissance particulières ; et l'on sait que tous les citoyens athéniens étaient initiés aux mystères d'Éleusis ; Socrate ne s'y était pas fait admettre, nous voyons toutefois combien il était considéré par ses concitoyens, et tous ceux qui le fréquentaient, nonobstant leur initiation à ces mystères, apprenaient de lui du nouveau et regardaient seulement ce qu'ils en apprenaient comme une connaissance estimable, comme le bien de leur vie.

Or, quand il est question de la mythologie et de la religion, la forme qui contient la vérité n'est pas uniquement une enveloppe, mais elles doivent bien plutôt en révéler précisément le contenu ; c'est d'ailleurs une expression maladroite, courante actuellement, que le monde est proposé à l'homme comme une énigme et que c'est là son ultime rapport avec lui. Mais Dieu s'est révélé dans la nature, il en est la signification, il est le mot de l'énigme. Toutefois, plus que dans la nature il se révèle dans le monde de l'esprit, car le concept qui lui convient le plus c'est d'être esprit et ainsi la représentation de la mythologie et de la religion ne le voile pas seulement d'une manière générale, mais le dévoile. En effet, c'est la nature de l'intuition sensible, comme de la

1. En marge : exemples de gens cultivés — vie mauvaise — un tout autre genre — jugement, de représentations.

représentation de rapports sensibles et finis, c'est d'une manière générale la nature du symbole de ne pas avoir une existence correspondant à l'Idée infinie, celle-ci y est donc voilée en s'y dévoilant. C'est l'essence grâce à laquelle l'existence est phénomène, plus précisément : ce qui apparaît dans le phénomène c'est l'essence (*Wesen*), mais il est aussi *seulement* phénomène ; il contient aussi la détermination de ne pas être l'essence. Dans la distinction faite entre le mythe et sa signification et en ceci que la présentation mythique, la présentation de l'Idée est considérée comme la représentation naturelle, comme une enveloppe de cette Idée, se trouve l'aveu que la signification est le contenu propre et que ce contenu ne se présente en sa vérité que s'il est dépouillé de la forme sensible et des conditions finies et s'il en est extrait comme *pensée.* Dans la pensée il n'y a plus de distinction entre les représentations ou les images et leur signification ; elle est sa propre signification et se trouve là comme elle est en soi. Si donc la mythologie et les représentations religieuses, en tant qu'étant seulement des représentations, révèlent essentiellement la vérité et le contenu de l'Idée, il y a là encore quelque chose qui *n'est pas propre* à ce contenu ; mais la pensée est ce qui est proprement pour soi.

La mythologie, ainsi que ce qui n'est pas considéré comme propre à la représentation non mythique, a donc besoin d'une *explication* [1] et cette explication n'est autre chose que la transposition des formes sensibles et de leurs conditions finies d'une manière générale en rapports spirituels, en rapports de pensée. Les conditions de la nature inorganique et de la

1. En marge : Passage du *Timée* sur le foie.

nature vivante comme celles de l'âme et de la volonté naturelle, de même que les objets immédiats de la nature, les sentiments et les désirs du domaine spirituel, libérés de la forme de l'immédiateté et pensés abstraitement donnent des rapports et un contenu qui, comme pensées, ont un caractère général. (Cependant, si ces pensées donnent la signification, il ne paraît pas qu'on ait rien gagné à ce changement de forme, par rapport à l'infinité du contenu ; car ces rapports finis et ce contenu n'ont pas été transformés en un infini analogue ; il ne s'agit pas seulement d'une analogie entre le contenu du mythe et les autres éléments impropres et les pensées, mais ces dernières sont le contenu tout entier dans sa simple détermination concrète ; le lien ou le fondement substantiel étant fini, il demeure ainsi également dans l'explication dont le rôle ne consiste qu'à extraire le substantiel en tant que tel. Mais le contenu pensé, en tant que pensé, paraît comme tel déjà digne d'être détermination de l'infini, si l'on ne conçoit pas toutefois le divin seulement comme infini négatif auquel ne doit revenir aucunement le contenu déterminé.) C'est ainsi qu'un sentiment comme la colère ou un rapport organique comme la génération, transposés en la détermination (*Bestimmtheit*) spirituelle et générale de *justice* en face du mal, en *production* en général ou en *être-cause*, ne sont plus regardés comme indignes d'être qualité propre ou rapport de l'Absolu. Depuis les formations d'Osiris, d'Isis, de Typhon, en passant par les innombrables histoires mythologiques, le besoin s'est trouvé pressant, à diverses époques, de les considérer comme l'expression d'objets naturels, des astres et de leurs révolutions, du Nil et de ses variations, etc., puis d'événements historiques, des destinées et des actions

des peuples, d'états et de changements de mœurs dans le monde naturel et politique de la vie et par suite de les expliquer en y découvrant et en en extrayant une signification de ce genre. Cette explication a pour but de les rendre intelligibles ; on ne comprend pas comment la mort d'Osiris, etc., peut avoir quelque caractère divin. En ce cas, en effet, le concept de compréhension s'est modifié et renversé. Ce sont ces représentations sensibles, dites anthropomorphiques, qui dans ce besoin d'explication passent pour *inintelligibles* ; il existe une autre conception de Dieu qu'on est amené à trouver dans ces formes, une conception plus spirituelle (*geistiger*), plus profondément pensée, plus générale. C'est donc ainsi que l'on conçoit Dieu ou bien c'est seulement ce qui est conforme à cette conception que l'on comprend et que l'on trouve intelligible quand c'est dit de Dieu. Quand on dit de ce qui doit être Dieu qu'on lui a ôté les membres virils de la génération, en leur substituant ceux d'un bouc, nous ne comprenons pas que l'on puisse dire cela d'un dieu ; ou encore on ne comprend plus que Dieu ait ordonné à Abraham de sacrifier son fils. Déjà les Anciens ont commencé à ne plus comprendre le vol ou l'adultère cités plus haut, accomplis par les dieux.

Ou bien l'on déclare que de telles choses sont simplement de pures erreurs et dès lors on ne dit plus qu'elles sont inintelligibles. Si l'on les déclare intelligibles et si l'on conserve la prétention de les comprendre, cela signifie qu'il s'y trouve quelque chose que je puis m'approprier et qui a un sens véritable ou tout au moins un sens formel qui s'allie à autre chose [1].

1. A cet endroit reprend le manuscrit in-4°.

Après avoir donné le fondement général de ce qu'est l'évolution dans le temps :

α) Nous avons trouvé d'abord la représentation de la perfection de la philosophie comme vision (*Schauen*), pensée et savoir purs — mais cette condition serait

αα) hors du temps, nullement dans l'histoire,

ββ) ce qui serait toutefois contraire à la nature de l'esprit, du savoir. L'unité primitive *ingénue* avec la nature n'est autre chose qu'une intuition *obscure*, une conscience *concentrée* qui pour cette raison est abstraite, non organique *en soi*. La vie, Dieu doivent être concrets, ils le sont dans mon sentiment, rien n'y est distinct cependant. Le sentiment général, l'idée générale du divin s'applique, il est vrai, à tout ; mais ce qui importe c'est que *la richesse infinie de l'intuition du monde soit organisée* et établie comme nécessaire, *en sa place*, de façon à ne pas *user* d'une seule et même représentation. Nous voyons l'intuition pieuse par exemple dans la Bible, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans le premier surtout en tant qu'adoration de Dieu dans tous les phénomènes de la nature (ainsi dans Job), l'*éclair* et le tonnerre, la lumière du jour et celle de la nuit, les *montagnes*, les cèdres du *Liban*, les oiseaux sur leurs branches, les bêtes fauves, les lions, les baleines, les reptiles, etc., de même d'une Providence universelle s'étendant à tous les événements et toutes les conditions humaines. Mais cette vision de Dieu dans l'âme pieuse est tout autre chose que l'intelligent regard pénétrant de la nature de l'esprit ; il n'y est pas question de philosophie, de l'essence divine pensée, reconnue, car précisément cette intuition dite immédiate, ce sentiment, cette foi, quel que soit le nom qu'on lui donne, est

ce en quoi se différencie la pensée : il s'agit de sortir de cette immédiateté, de l'*intuition générale, pure et simple* — penser, c'est l'esprit *rentrant en soi*, ce dont il a l'intuition, il doit en faire un *objet*, il doit se *recueillir* en lui-même et ainsi se *séparer* de lui-même. Cette séparation est, comme on l'a dit, la première condition et le moment de la conscience de soi ; c'est seulement du recueillement de celle-ci en soi, comme penser libre, que peut naître le développement de l'univers dans la pensée, c'est-à-dire la philosophie. Cela précisément constitue le travail infini de l'esprit se retirant de son être-là (*Dasein*) immédiat, de son heureuse vie naturelle dans la nuit et la solitude de la conscience pour reconstruire, grâce à sa force et à sa puissance, par la pensée, la réalité et l'intuition séparées d'elle. Cet état de choses montre que justement cette vie naturelle immédiate est tout le contraire de la philosophie, d'un règne de l'intelligence, de la transparence de la nature pour la *pensée*. La science n'est pas rendue pour l'esprit aussi simple. La philosophie n'est pas un *somnambulisme*, bien plutôt la conscience la plus éveillée et son éveil successif consiste précisément à *s'élever au-dessus de cet état d'une unité immédiate* avec la nature — une élévation et un travail qui, en tant que différenciation continue de soi-même, pour rétablir de nouveau l'unité par l'activité de l'esprit, exige le cours du temps et même d'un temps fort long ; ce qui s'oppose aux moments (*gegen die Momente*) d'après lesquels il faut juger cet état de nature philosophique.

β)[1] C'est en effet un temps fort long : et cette longueur de temps nécessaire à l'esprit pour se ren-

1. En marge : concept de la philosophie.

dre maître de la philosophie par le travail peut surprendre. J'ai dit en commençant que notre philosophie *actuelle résulte* du travail de tous les siècles. Si la longueur de cet espace de temps surprend, il faut savoir que ce temps a été employé à acquérir ces notions, ce qui pouvait moins bien se faire jadis qu'aujourd'hui. Il faut savoir que l'état du monde, d'un peuple, dépend de l'idée qu'il se fait de lui-même ; dans le domaine de l'esprit les choses ne se passent pas comme pour les champignons qui poussent en une nuit. Qu'il y ait mis tant de temps, cela ne peut surprendre que si l'on ignore la nature et l'importance de la philosophie et si l'on ne prend pas garde à ceci qu'elle a formé son intérêt comme aussi celui de son travail. Nous verrons plus loin le rapport de la philosophie aux autres sciences, aux arts, aux formations politiques. Si l'on s'étonne de la longueur de l'espace de temps, si l'on parle d'un temps fort long, il faut rappeler que la longueur surprend au début la réflexion autant que la grandeur des espaces dont il est question en astronomie.

En ce qui concerne la *lenteur* de l'esprit de l'Univers, il faut remarquer qu'il n'a pas à se hâter, il dispose d'assez de temps — mille ans sont pour toi comme un jour. Il a suffisamment de temps parce qu'il est hors du temps, parce qu'il est éternel. Les éphémères d'une nuit n'ont pas assez de temps pour maint objet, pour beaucoup de buts qu'ils se proposent. Qui ne meurt avant d'être parvenu à ses fins ! Il n'a pas seulement assez de temps ; ce n'est pas seulement du temps qu'il faut employer pour acquérir une notion ; il en coûte bien plus ; peu lui importe aussi d'employer tant de races humaines et tant de générations aux travaux destinés à le rendre conscient, de faire une aussi immense dépense en fait de

productions et de disparitions ; sa richesse suffit à cette dépense ; il travaille en grand ; il peut dépenser assez en nations et en individus. On dit vulgairement : la Nature parvient à son but par la voie la plus courte. C'est exact, mais la voie de l'esprit est médiation, détour. Le temps, la peine, la dépense, toutes ces déterminations de la vie finie ne conviennent pas ici.

Pour donner un exemple concret de la lenteur, de la dépense et du labeur énormes de l'Esprit afin de s'appréhender, je n'ai qu'à invoquer la notion de sa liberté, une notion capitale. Les Grecs et les Romains — les Asiatiques pas davantage — ignoraient totalement cette notion que *l'homme, en tant qu'homme*, est né libre, qu'il est libre. Platon et Aristote, Cicéron et les juristes romains ne possédaient pas cette notion, quoiqu'elle soit seule la *source du droit*, et les peuples encore moins. Ils savaient bien qu'un Athénien, un citoyen romain est un *ingenuus*, qu'il est libre, qu'il y a des hommes libres et des hommes qui ne le sont pas : c'est pourquoi ils ignoraient que l'homme en tant qu'homme est *libre*, — l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'homme d'une manière générale, l'homme comme la pensée l'appréhende et comme lui-même s'appréhende en pensée. Dans la religion chrétienne s'établit le dogme que tous les hommes sont libres devant Dieu, que le Christ a délivré les hommes, les a rendus égaux devant Dieu, les a libérés en vue de la liberté chrétienne. Ces déterminations rendent la liberté indépendante de la naissance, de la classe, de la culture, etc., et il y a là un progrès immense ; toutefois elles sont encore distinctes de celle-ci qu'être libre constitue la notion de l'homme. Le sentiment de cette détermination a agi comme instinct pendant des siècles, des millé-

naires ; cet instinct a produit les plus prodigieuses révolutions, mais (la pensée) la notion que l'homme est libre par nature ne signifie pas selon sa vie naturelle, mais nature est pris au sens d'essence ou notion ; cette connaissance, cette science de soi n'est pas très ancienne — nous la possédons comme préjugé, elle se comprend d'elle-même ; à aucun peuple, à aucun gouvernement ne vient l'idée de faire la guerre pour avoir des esclaves ; et cette science seule fait que la liberté est un *droit*, non un privilège positif acquis par violence, nécessité, etc., mais le droit en soi et pour soi — une notion identique avec celle de vie [1].

Toutefois, il ne faut pas négliger un autre aspect de la lenteur dans le progrès de l'esprit, à savoir la nature *concrète* de l'esprit suivant laquelle la pensée de lui-même se rattache à toute la richesse de son être-là (*Dasein*) et de ses conditions ; la formation de sa notion, sa pensée de lui-même est en même temps la formation de tout ce qu'il embrasse, de sa *totalité concrète* dans l'histoire. L'idée qu'exprime le système philosophique d'une époque se rapporte à ses diverses formations en ce qu'elle est la substance de son univers, son essence générale, sa fleur, la vie qui sait dans le pur penser de la simple conscience de soi. Or, l'esprit n'est pas cela seulement, mais, comme il a été dit, un développement multiple de son être-là ; et le degré de la connaissance de soi qu'il a atteint est le principe qu'il manifeste dans l'histoire, dans les conditions de son être-là (*Dasein*). Il revêt ce principe de toute la richesse de son existence ; la forme sous laquelle il existe est un peuple et ce principe est informé dans ses mœurs, sa constitution, sa vie privée, civile et publique, ses arts,

1. En marge : y penser essentiellement à propos de la lenteur.

les conditions extérieures de son État, etc., et de même s'y trouve exprimée toute la forme déterminée de l'histoire concrète sous tous les aspects de son extériorité. C'est cette matière sur laquelle doit travailler en tous sens le principe d'un peuple et ce n'est pas là l'affaire d'un jour, mais ce qu'il a à former, c'en sont tous les besoins, toutes les aptitudes, toutes les conditions, les arts, les sciences ; ce n'est pas une progression dans un temps vide, mais dans un temps infiniment plein, rempli de luttes, ce n'est pas un simple progrès dans les notions abstraites de la pensée pure ; mais il ne progresse en celle-ci qu'en avançant dans toute sa vie concrète. Il faut pour cela une ascension d'un peuple jusqu'au degré où la philosophie peut apparaître [1]. Cette lenteur de l'Esprit de l'Univers s'accroît encore par d'apparents *reculs*, des époques de barbarie.

γ) Il est temps d'en arriver aux différences générales plus précises qui se présentent dans la nature du progrès. Ces différences, auxquelles il faut rendre attentif dans cette introduction, ne concernent que l'élément *formel* qui dérive d'une manière générale de l'idée de progrès. La conscience des déterminations qui s'y trouvent nous éclaire davantage sur ce qu'il faut attendre en général des *philosophies particulières* et nous donne de façon plus précise la notion déterminée de ce en quoi consiste la *diversité* des philosophies.

Je remarque d'abord ceci : il a été indiqué dans la détermination de l'évolution de l'esprit qu'elle ne se produit pas seulement sans agir, ainsi que nous nous représentons l'apparition par exemple du soleil, de la lune, etc., c'est-à-dire comme un simple

1. Cf. feuillet spécial — ne se trouve pas.

mouvement dans le milieu sans résistance de l'espace et du temps, mais elle est l'effort, activité déployée contre une existence et *transformation* de celle-ci. L'esprit rentre en lui-même[1] et se constitue son propre objet et cette direction de son activité pensante lui procure médiatement la forme et la détermination de la pensée. Cette notion en laquelle il s'est appréhendé et qui est lui, cette culture, la sienne, cet être, le sien, séparé de lui de nouveau, devenu *objet* pour lui et de nouveau *fin de son activité*, c'est là une action qui donne une forme nouvelle au déjà formé, qui lui donne une détermination plus précise, le rend plus déterminé, en soi plus fini, plus profond. Toute époque est précédée d'une autre, elle en est une élaboration, et représente donc une culture supérieure.

a) *Conséquences quant à la conception et la méthode de la philosophie en général*[2].

De cette condition nécessaire il résulte que le commencement est ce qui est le moins formé le moins déterminé et développé en soi, mais au contraire ce qu'il y a de plus pauvre, de plus abstrait, que la première philosophie est la pensée tout à fait générale et indéterminée, qu'elle est la plus simple, tandis que la plus récente est aussi la plus concrète, la plus profonde. Il faut savoir cela pour ne pas chercher sous les vieilles philosophies plus qu'il n'y est contenu, c'est-à-dire des réponses à des questions,

1. Au-dessus de la ligne : non *immédiatement*.
2. En marge : ne pas chercher chez les Anciens des détermina tions concrètes qui n'existaient pas encore, — déterminations objectives, — contenu.

la satisfaction de besoins de l'esprit qui ne s'y trouvent pas et appartiennent en propre à une époque plus cultivée. De même cette considération nous empêche d'y relever l'absence de déterminations qui n'existaient pas encore pour leur culture, de les charger du poids de conséquences et d'affirmations qu'elles n'ont ni énoncées, ni pensées, encore qu'on les puisse déduire exactement du principe, de l'idée d'une philosophie de ce genre [1].

aa) Ainsi dans l'histoire de la philosophie, nous trouverons les anciennes philosophies très pauvres et besogneuses en fait de déterminations — comme des enfants — ce sont des pensées simples qui doivent être considérées comme naïves en tant que ce ne sont pas des affirmations s'opposant à d'autres. Ainsi l'on s'est demandé si la philosophie de Thalès était en réalité théisme ou athéisme, s'il avait affirmé l'existence d'un Dieu personnel ou simplement d'un être impersonnel, universel, c'est-à-dire un Dieu comme nous le concevons ou l'on n'en prend pour dieu aucun [2]. La détermination qui est la *subjectivité de l'idée suprême*, de la personnalité divine est un concept bien plus riche, plus intensif et pour cette raison bien plus tardif. Dans la représentation de l'imagination (*Phantasie*) les dieux grecs avaient bien une personnalité comme le Dieu unique dans la religion juive, mais représentation de l'imagination et appréhension de la pensée pure et du concept sont choses différentes [3]. La philoso-

1. En marge : ni pour ainsi dire à leur détriment, ni à leur avantage.

2. ... Athéisme. — Comparer avec notre détermination de Dieu. Tous les Anciens, athées, en tant que non chrétiens.

3. En marge : Il se peut qu'il doive y avoir plus dans cette représentation de l'imagination que dans la pensée — cela relève de la libre substantialité du sujet — ainsi Trimurti des Hindous.

phie a dû plutôt commencer à travailler pour elle-même, à isoler de la foi populaire la pensée et à se considérer comme un domaine tout différent, pour un domaine à côté du monde de la représentation en sorte que ces deux domaines demeuraient en toute tranquillité l'un à côté de l'autre ou plutôt que la réflexion ne s'était pas occupée encore de leur opposition [1] — l'idée ne s'était pas davantage présentée de les concilier, de montrer dans la foi populaire ce que contenait, sous une autre forme, la notion en cherchant ainsi à expliquer et justifier cette foi, de façon même à pouvoir exprimer les concepts de la pensée libre à la manière de la religion populaire — c'est là un côté et un travail qui constitua un aspect essentiel de la philosophie des *néo-platoniciens*. Combien étaient près l'un de l'autre dans le calme le domaine des représentations populaires et celui de la pensée abstraite, c'est ce que nous voyons encore chez les philosophes grecs postérieurs plus cultivés puisque avec leur spéculation s'accommodait l'exercice du culte, la pieuse invocation adressée aux dieux, les sacrifices, etc., d'une manière tout à fait *honnête* et sans hypocrisie, la dernière parole de SOCRATE ne fut-elle pas de prier ses disciples de sacrifier un coq à Esculape, — or c'est là un *désir* qui n'aurait pu se concilier logiquement avec la conception que Socrate se faisait de la nature de Dieu et notamment avec son principe de la moralité. Si nous remarquons cette conséquence, c'est tout autre chose.

1. En marge : la contradiction vint bien plus tard.

b) *Manière de traiter les philosophies anciennes*[1].

Cette différence entre ce qui fut pensé réellement et ce qui en est la conséquence nous amène à dire que nous pouvons voir citer dans des histoires de la philosophie une foule de propositions métaphysiques d'un philosophe — en quelque sorte une citation d'affirmations historiques qu'il aurait énoncées — dont il a ignoré le premier mot et dont il ne se trouve pas la moindre trace historique. Dans la grande histoire de Brucker on cite ainsi de Thalès et d'autres une série de trente, quarante, cent propositions philosophiques dont il n'existe historiquement pas la moindre idée chez ces philosophes. Nous pouvons chercher longtemps les propositions et les citations correspondantes dans les raisonneurs de cette espèce[2] Le procédé de Brucker consiste en effet à agrémenter la simple proposition d'un Ancien avec toutes les conséquences et les prémisses qui, suivant la métaphysique de Wolf, devraient précéder ou suivre cette proposition et à présenter cette simple et pure imputation avec autant d'ingénuité que s'il y avait là un authentique fait historique[3]. Ce qui constitue précisément le progrès de l'évolution, la différence des époques, de la culture et de la philosophie, c'est si ces réflexions, ces déterminations de la pensée, ces conditions de la notion étaient parve-

1. ... Différence de la pensée — à ne pas développer davantage — supposition nécessaire — s'en tenir aux déterminations de la pensée qui ont été les leurs.

2. Ainsi Thalès n'aurait pas encore employé ἀρχή mais bien Anaximandre, ni par suite le principe du monde que tout est eau.

3. Ainsi Thalès : l'eau serait la cause du monde ; le monde serait éternel ; *ex nihil nihilo fit*.

nues ou non à la conscience [1]. La différence consiste seulement dans les pensées qui sont bien à l'intérieur, mais qui ne sont pas encore extériorisées [2]. La pensée est ici l'essentiel, non les concepts qui dirigent leur vie. [Il faut] qu'ils en aient extrait la pensée. [Il faut] s'en tenir avec tout le sérieux de l'histoire aux propres paroles, il ne faut pas raisonner et déduire autre chose. Ritter de même dit dans son *Histoire de la philosophie ionienne*, p. 13 : « Thalès considérait le monde comme l'animal vivant qui comprend tout et qui serait sorti d'une semence — inversement, la semence de toute chose, selon lui, est humide — comme tous les animaux. La conception fondamentale de Thalès est donc que le monde est un tout vivant qui s'est développé de germes, continuant à vivre à la façon des animaux grâce à une nourriture conforme à son être originel. »

A cette conséquence de la notion d'évolution que les plus anciennes philosophies sont les plus abstraites et que l'Idée y est le moins déterminée, s'ajoute immédiatement l'autre, à savoir que, le progrès du développement consistant en une détermination plus poussée et celle-ci en un approfondissement et une appréhension de l'Idée en soi, la philosophie ultérieure, la plus récente, la dernière, est la plus développée, la plus riche, la plus profonde ; elle doit conserver et contenir ce qui apparaît comme un passé, elle doit être un miroir de toute l'histoire. Le début, parce que début, est ce qu'il y a de plus abstrait et ne s'est pas mis encore en mouvement ; la forme dernière que produit ce mouvement pro-

1. En marge : les peuples = les enfants : « Itu fais ceci ou cela, je serai malade. — Rapport de cause à effet — Tennemann — conséquence — sujet et objet.
2. Addition... Explication de la Bible.

gressif, comme détermination progressive, est *la plus concrète.* On peut remarquer qu'il n'y a là rien qui présume la philosophie de notre temps; car l'idée précisément de tout cet exposé c'est que la philosophie plus avancée d'une époque postérieure est essentiellement le résultat des travaux antécédents de l'esprit pensant, qu'elle est réclamée, produite par les points de vue antérieurs, qu'elle n'est pas sortie de terre isolément pour elle-même. Ce qu'il faut encore rappeler à ce sujet, c'est qu'il ne faut pas se garder de dire que l'Idée, telle que l'appréhende et l'expose la plus récente philosophie, est la plus développée, la plus riche, la plus profonde. Je rappelle cela parce que philosophie récente, la plus récente, la toute récente est devenu un surnom donné par dérision. Ceux qui par cette appellation pensent avoir dit quelque chose peuvent d'autant plus facilement mortifier et bénir (*segnen*) la foule des philosophies qu'ils sont plus portés à prendre non seulement chaque étoile filante, mais encore tout lumignon pour un soleil, ou même de proclamer philosophie tout bavardage et à donner comme preuve qu'il y a tant de philosophies et qu'une nouvelle supplante chaque jour celle de la veille. Ils ont ainsi trouvé la catégorie grâce à laquelle ils peuvent écarter une philosophie qui gagne en importance et en avoir fini tout de suite. Ils l'appellent une philosophie *à la mode.*

« O homme ridicule! tu l'appelles mode quand toujours à nouveau l'esprit humain fait de sérieux efforts pour se cultiver [1]. »

J'ai dit que la philosophie d'une époque, résultat de la précédente, en contient la formation culturelle. C'est la définition fondamentale de l'évolution

1. *Xénie* de Schiller et de Gœthe intitulée *Philosophie à la mode.*

qu'*une* même et seule idée — il n'y a qu'une *seule* vérité — soit à la base de toute philosophie et que chaque philosophie ultérieure contienne les déterminations de la précédente et soit ces déterminations. Il en résulte cette conception de l'histoire de la philosophie, que nous n'avons pas affaire en elle avec du passé, bien qu'elle soit de l'histoire. Le contenu de cette histoire est formé par les productions scientifiques de la rationalité (*Vernünftigkeit*) et celles-ci n'ont rien d'éphémère. Ce que le travail a acquis en ce domaine, c'est le Vrai, qui est éternel et n'existe pas plus à une époque qu'à une autre. Les corps des esprits qui sont les héros de cette histoire ont disparu quant à leur vie périssable, mais leurs œuvres ne les ont pas suivis, car le contenu de leurs œuvres est le rationnel qu'ils n'ont pas imaginé, ni rêvé, ni cru (*gemeint*) et leur acte ne consiste qu'à avoir tiré au jour du puits de mine de l'esprit où il n'est d'abord que comme substance, comme essence intérieure, le rationnel en soi et à l'avoir introduit dans la conscience, dans le savoir. Ces actions ne sont donc pas seulement disposées, dans le temple du souvenir, comme images de ce qui fut, mais elles sont aujourd'hui aussi présentes, aussi vivantes qu'au temps de leur apparition. Ce sont là des effets et des œuvres qui n'ont été ni écartés, ni détruits par ceux qui ont suivi ; ni la toile, ni le marbre, ni le papier, ni les représentations, ni la mémoire ne constituent l'élément qui les a conservés, car ces éléments sont éphémères, ou, si l'on veut, le domaine de la caducité, mais c'est la pensée, l'essence impérissable de l'esprit où ne pénètrent ni les vers, ni les voleurs [1]. Les acquisitions de la pensée, assimilées

1. Cf. Matth., VI, 19 ; Luc, XII, 3 ; Jacques, V, 2-3.

à elle, constituent l'être même de l'esprit. Pour cette raison, ces connaissances ne sont pas de *l'érudition*, la science de ce qui est mort, enterré, corrompu. L'objet de l'histoire de la philosophie est ce qui ne vieillit pas, ce qui est actuellement vivant.

Dans le système logique de la pensée, chacune de ses formations trouve sa place en laquelle seule elle conserve sa valeur, tandis que l'évolution en progressant la réduit à un moment *subordonné*, de même chaque philosophie, dans l'ensemble du mouvement, constitue un degré particulier du développement et a sa place déterminée où elle possède sa valeur et son importance véritable.

c)[1] C'est d'après cette détermination qu'il faut comprendre essentiellement son caractère particulier, d'autre part le reconnaître d'après cette place et lui faire son droit ; c'est pourquoi il ne faut pas lui demander, ni attendre d'elle plus qu'elle ne donne ; il ne faut pas y chercher une satisfaction qui ne peut être fournie que par une connaissance plus développée. Toute philosophie, précisément parce qu'elle représente un degré particulier de l'évolution, dépend de son époque et se trouve confinée dans ses limites. L'individu est fils de son peuple, de son monde ; il peut se redresser tant qu'il veut, il n'ira pas au-delà, car il appartient au seul esprit universel qui constitue sa substance et son essence ; comment ferait-il pour en sortir ? C'est cet esprit universel que la philosophie par la pensée appréhende ; elle est le penser de lui-même et par suite son contenu déterminé, substantiel.

C'est pourquoi une *philosophie ancienne* ne satisfait pas l'esprit en qui vit désormais une *notion plus*

1. En marge : ce n'est pas pour notre satisfaction.

profondément déterminée. Ce qu'il veut trouver en elle, c'est cette notion qui constitue déjà sa détermination intérieure et la racine de son existence, saisie comme objet pour la pensée ; il veut se connaître lui-même. Mais l'*Idée ainsi déterminée* ne se trouve pas encore dans la philosophie *antérieure*. Pour cette raison vivent sans doute encore comme présentes les philosophies platonicienne, aristotélicienne, etc. ; toutefois la philosophie n'existe plus sous la forme et au degré où se trouvaient la philosophie de Platon, celle d'Aristote. C'est pourquoi il ne saurait aujourd'hui y avoir des *Platoniciens*, *des Aristotéliciens*, *des Stoïciens*, *des Épicuriens*. Animer de nouveau ces philosophies, vouloir ramener à elles l'esprit qui s'est pénétré plus à fond, serait l'impossible et une sottise semblable à celle de l'homme qui s'efforcerait d'être de nouveau un jeune homme, ou du jeune homme qui voudrait redevenir un garçon ou un enfant, quoique l'homme, le jeune homme et l'enfant soient le même individu. L'époque de la renaissance des sciences, l'époque moderne du xve et du xvie siècle n'a pas commencé seulement par l'étude des vieilles philosophies, mais par vouloir aussi les faire renaître. Marsile Ficin était platonicien, Cosme de Médicis institua même une académie platonicienne, à la tête de laquelle on mit Ficin. Pomponace était un pur disciple d'Aristote ; Gassendi plus tard fut un épicurien et faisait de la philosophie physique ; Juste Lipse voulait être *stoïcien*, etc. D'une manière générale on en était à l'opposition : philosophie ancienne et christianisme ; or celui-ci par lui-même et en lui n'avait pu produire encore aucune philosophie originale ; on pensait que ce qu'on avait et pouvait avoir dans le christianisme comme philosophie était

une des susdites philosophies qui furent reprises en ce sens. Mais des *momies* qu'on introduit dans ce qui vit, ne peuvent s'y maintenir. Depuis longtemps l'esprit avait en lui-même une vie plus substantielle, depuis longtemps il avait en soi une notion plus profonde de lui-même et les besoins de sa pensée étaient trop élevés pour que ces philosophies le satisfassent. Le réchauffer ainsi doit se considérer comme un cours d'étude où l'on se pénètre de formes qui sont des conditions antérieures, comme la reprise d'un voyage à travers des degrés culturels nécessaires; dans l'histoire se présente cette imitation, cette reprise, en une période éloignée, de principes devenus étrangers à l'esprit, comme un phénomène passager, exprimé d'ailleurs en une langue morte ; ce ne sont que des traductions, aucune œuvre originale ; or seule la connaissance de son *propre caractère original* satisfait l'esprit. Quand on invite l'époque la plus moderne à revenir à la position d'une ancienne philosophie — comme [on recommande] notamment la philosophie platonicienne comme moyen de salut pour se tirer de toutes les complications de la période suivante, un tel retour n'a rien du phénomène naïf que fut la première reprise ; mais ce conseil de modestie provient de la même source que cette invitation à la société cultivée de retourner chez les sauvages des forêts nord-américaines, à leurs mœurs et aux idées qui leur correspondent, ou encore que cette recommandation de la religion de Melchisédech qu'un jour Fichte a citée (je crois dans la *Destination de l'homme* [1]) comme la plus pure et la plus

1. Non ; mais dans les *Traits essentiels du temps présent*, Berlin. 1806, pp. 211-212 ; *cf.* aussi *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1806), p. 348 (note de J. Hoffmeister).

simple, celle à laquelle nous devons revenir. Toutefois il ne faut pas s'y tromper, d'une part il y a dans un tel retour en arrière le désir d'un commencement, d'un point de départ sûr ; cependant on doit le chercher dans la pensée et l'idée elle-même, non dans une forme de genre autoritaire ; d'autre part, renvoyer ainsi un esprit développé, enrichi à une telle simplicité, c'est-à-dire à un abstrait, un état ou une idée abstraits, doit être considéré comme un recours de l'impuissance qui ne se sent pas la force de suffire à la riche matière amassée par l'évolution, qu'elle voit devant elle, matière qui veut être dominée et appréhendée en profondeur par la pensée ; aussi l'impuissance recherche-t-elle son salut dans la fuite et la pauvreté.

Ce qui vient d'être dit explique pourquoi tant de gens poussés par une recommandation de ce genre ou attirés par la gloire d'un Platon ou en général de l'ancienne philosophie, s'y consacrent pour puiser la philosophie aux sources, mais cette étude ne les satisfaisant pas, ils s'en éloignent, sans être justifiés.

Il faut savoir ce que l'on doit chercher dans les vieux philosophes ou dans la philosophie de toute autre époque déterminée, ou tout au moins savoir qu'une philosophie nous met en présence d'un degré déterminé de l'évolution et ne porte à la conscience que les formes et les besoins de l'esprit que comportent les bornes de ce degré. Dans l'esprit de l'époque moderne dorment des idées plus profondes qui pour se sentir éveillées exigent un milieu et un présent différents de ces idées abstraites, obscures et archaïques de l'ancien temps. Ainsi dans Platon les questions relatives à la nature de la liberté, à la source du mal physique et moral, de la Providence, etc.,

ne trouvent pas leur solution philosophique[1]. Sur de tels objets on peut bien aller chercher des idées pieuses et populaires dans ses beaux exposés ou bien la décision[2] de mettre de côté ces questions au point de vue philosophique ou bien encore considérer le mal, la liberté comme choses négatives. Toutefois, rien de tout cela ne satisfait l'esprit quand ces objets *existent* pour lui, quand l'opposition dans la conscience a atteint en lui la force suffisante pour se plonger dans des intérêts de ce genre.

La différence signalée a aussi des conséquences en ce qui concerne la manière de considérer et de traiter les philosophies dans leur exposé historique.

1. En marge : L'*Athénien* se sait libre ; la liberté est objet pour lui ; il a conscience d'être libre ; que c'est là son être, que la liberté est son essence : connaissance que n'a pas l'Oriental ; mais *lui seul*, l'Athénien. Or, la liberté comme phénomène *de l'homme* est générale, objective pour l'homme.

L'esprit est essentiellement *individuel*, personnel, d'une valeur infinie, absolue. Dieu veut qu'il soit porté secours à tous les hommes.

2. En marge : l'avis, la ligne de conduite.

III

Introduction d'après les leçons de Hegel de 1823-1827/8

commencées le 27-X-1823, 31-X-1825 et 29-X-1827

II Cette leçon est consacrée à l'histoire de la philosophie.

III 2 L'histoire de la philosophie peut être exposée comme
29 X une introduction à la philosophie parce qu'elle présente
1827 l'origine de la philosophie. Toutefois le but de cette
histoire consiste à connaître la philosophie telle qu'elle apparaît, en se succédant dans le temps.

III Ce qui pourrait être dit ici sur la fin, la méthode, la notion, la détermination de l'histoire de la philosophie et la manière de la traiter relève proprement de l'histoire même de la philosophie ; elle est proprement la présentation complète de la fin. Pour en faciliter néanmoins l'intelligence et indiquer de façon plus précise le point de vue auquel il faut se placer pour examiner l'histoire de la philosophie, on fera quelques remarques préliminaires sur la fin, le sens, la méthode, etc. Si nous nous posons la question de la fin, nous tenons à connaître l'idée générale qui pourrait former le lien des éléments multiples, comme une chose distincte du contenu.

I Nous ne pouvons commencer sans introduction, car l'histoire de la philosophie est reliée à tant d'autres sphères, apparentée à tant d'autres sciences qu'il faut fixer la manière de penser qui est celle de l'histoire de la philosophie. De plus la représentation ou l'esprit en général exige que l'on ait une vue d'ensemble, que la fin de la totalité soit appréhendée avant de passer au particulier, à l'individuel. Nous désirons voir la relation essentielle des diverses parties à l'ensemble ; à cet égard

elles ont une valeur et une importance capitales. Il est vrai que l'on pense qu'en histoire, il n'est pas tellement nécessaire d'établir la relation du particulier au général ; on pourrait croire que l'histoire de la philosophie en tant qu'histoire n'est pas à proprement parler une science. Car l'histoire nous apparaît tout d'abord comme une série contingente de phénomènes particuliers, comme une énumération de faits dont chacun existe pour soi isolément et dont l'enchaînement n'est formé que par ce qui arrive avant, après et simultanément, c'est-à-dire par le temps. Toutefois nous exigeons un enchaînement nécessaire même pour l'histoire politique, où les divers phénomènes acquièrent une position essentielle, une relation à un but, une fin, et ainsi de l'importance au point de vue général, relativement à un ensemble ; car importance signifie liaison avec une vue générale, rapport à une totalité, une idée. C'est à cet égard aussi que nous indiquerons ce qu'il y a de général dans l'histoire de la philosophie.

D'après ce qui précède nous avons deux points de vue à envisager. Le *premier* concerne l'importance, la notion et la fin, la détermination de l'histoire de la philosophie d'où dériveront les conséquences portant sur la manière d'en traiter. Il y aura lieu de souligner surtout le rapport de l'histoire de la philosophie à la science philosophique. L'histoire de la philosophie n'a pas pour matière des faits et des événements extérieurs, mais elle est le développement du contenu de la philosophie même tel qu'il apparaît dans le champ de l'histoire. A cet égard, on verra que l'histoire de la philosophie est d'accord avec la science de la philosophie et se confond même avec elle. Le *deuxième* point concerne la question du début de cette histoire. D'une part elle est étroitement liée à l'histoire politique, à l'art et à la religion et de ce côté cette position lui fournit une matière des plus variées. D'autre part la philosophie se distingue de ces domaines qui lui sont apparentés et il ne faut pas négliger ces différences. De là résultera ce qu'il y a lieu de dégager de l'histoire de la philosophie et ce par quoi il faut commencer. La matière générale de la philosophie se rencontre d'abord sous forme de religion, de mythe, ensuite seulement sous la forme philosophique. Il faudra indiquer cette différence. De là nous passerons à la division et nous parlerons aussi brièvement des sources.

II Ce que nous avons ici à considérer, c'est de l'histoire; sa forme consiste à dérouler devant la représentation les faits, les actes en leur succession. Quelles sont cependant les actions en histoire de la philosophie? Ce sont celles de la pensée libre; c'est le monde intellectuel comme il est né, comme il se produit, comme il s'est formé. Ce que nous avons à considérer c'est donc l'histoire de la pensée. — C'est un vieux préjugé que la pensée distingue l'homme de l'animal. Soit. Ce que l'homme a de plus noble que l'animal, c'est la pensée qui le lui confère; c'est elle seule qui le distingue de l'animal. — Mais la pensée, en étant l'essentiel, le substantiel, ce qui agit dans l'homme, doit s'occuper d'une infinie variété de choses diverses; et où elle sera au point le plus excellent, c'est quand elle s'occupera de ce qu'il y a en l'homme de plus excellent, de la pensée même, c'est là où il ne veut que lui-même et n'a affaire qu'à lui-même. Car cette occupation avec soi consiste à se mettre en relief, à se trouver [1], ce qui n'a lieu qu'en se produisant; il se produit par cette activité même qui est la sienne. Il n'est pas immédiat; il n'existe qu'en se produisant lui-même. Ce qu'il produit ainsi, c'est la philosophie. La série de ces productions, ce travail plus que millénaire pour se produire soi-même, ce voyage de découverte, but de la pensée qui veut se découvrir, voilà ce que nous devons étudier. — C'est là le thème général de notre sujet, toutefois il est si général qu'il faut définir de façon plus précise notre but et son exécution.

III En vue de notre dessein deux choses sont à distinguer. La pensée dont l'exposé constitue l'histoire de la philo-

1. I, 3, add. : L'histoire qui nous est proposée, c'est l'histoire de la pensée se découvrant elle-même (XIII, 15).

sophie est essentiellement une ; ses développements ne sont que les formes diverses d'une seule et même chose. La pensée est la substance générale de l'esprit ; elle est l'origine du développement de tout le reste. Dans tout ce qui est humain, ce qui agit c'est l'acte de penser, la pensée. L'animal vit aussi ; il a en commun avec l'homme les besoins, les sentiments, etc. Toutefois, si l'homme doit se distinguer de l'animal, il faut que ce sentiment soit humain, non bestial, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une pensée. L'animal est sensible (*sinnlich*), il a des appétits, mais ni religion, ni science, ni art, ni imagination, en tout ceci la pensée agit.

Le problème particulier consiste à expliquer que l'intuition humaine, le souvenir, le sentiment, la volonté, que tout ceci a sa racine dans la pensée. Nous possédons la volonté, l'intuition, et nous l'opposons à la pensée. Or, outre la pensée, la pensée détermine aussi la volonté et nous parvenons, en approfondissant davantage, à reconnaître que penser n'est pas quelque chose de particulier, une faculté déterminée, mais l'essentiel, le général qui produit tout le reste. — L'histoire de la philosophie est donc l'histoire de la pensée. L'État, la religion, les sciences, les arts, etc., sont aussi des productions, des effets de la pensée, mais ne sont pas cependant de la philosophie. — Nous devons donc faire une nouvelle distinction dans la forme de la pensée. — L'histoire de la philosophie est à cet égard celle de l'élément général, substantiel de la pensée. En elle se confondent en s'unifiant le sens ou la signification, et la présentation ou l'extérieur de la pensée. Il n'y a ni une pensée extérieure, ni une pensée intérieure, mais la pensée est en quelque sorte elle-même ce qu'il y a de plus intérieur. Dans les autres sciences, forme et contenu se séparent ; mais dans la philosophie la pensée est son objet propre ; elle s'occupe d'elle-même et se détermine par elle-même. Elle se réalise en ce qu'elle se détermine par elle-même ; sa détermination consiste à se produire elle-même et à exister dans cette production. Elle est processus en elle-même, elle a de l'activité, de la vitalité, et en elle-même de multiples rapports, elle se pose en ses différences. Elle n'est que la pensée en mouvement progressif. — Si nous considérons ces déterminations de plus près, nous voyons que ses formations se présentent en une évolution dont le plan est qu'un élément d'abord enveloppé va se dé-

ployant. Ainsi dans la graine est contenu l'arbre tout entier avec son extension en rameaux, feuilles, fleurs, etc. L'élément simple qui renferme cette diversité, la δύναμις dans le germe n'est pas encore développé, n'est pas passé de la forme de la possibilité à celle de l'existence. Le Moi fournit un autre exemple ; il est l'élément simple tout abstrait, il renferme cependant une foule innombrable de sentiments, d'activités de l'entendement, de la volonté, de la pensée.

En soi la pensée est libre et pure, mais d'ordinaire elle se présente sous quelque forme ; c'est une pensée déterminée, particulière. Comme telle elle présente deux déterminations : premièrement en tant qu'elle apparaît dans des productions déterminées de l'esprit humain, par exemple l'art. La philosophie seule est la pensée libre, illimitée. Dans les autres productions de l'esprit, il faut que la pensée soit liée à un objet et à un contenu déterminés de façon à apparaître comme objet limité. Deuxièmement, l'objet nous est *donné* en général. Dans l'intuition nous avons toujours devant nous une fin déterminée, un objet particulier. Nous nous trouvons en présence de la terre, du soleil, etc., nous les connaissons, nous y croyons comme en l'autorité des sens. Et tant que l'objet est donné, la pensée, la conscience de soi, le Moi ne sont pas libres ; c'est autre chose que l'objet ; celui-ci n'est pas Moi, je ne suis donc pas à moi, c'est-à-dire que je ne suis pas libre. Or la philosophie nous apprend à penser, nous apprend comment en cela nous devons nous comporter ; elle traite d'objets d'un genre particulier ; elle a pour objet l'essence des choses, non le phénomène, la chose en soi comme elle est dans la représentation. La philosophie ne considère pas telle représentation, mais l'essence de l'objet, et cette essence est l'objet même. La philosophie a donc pour objet la pensée même. L'esprit est donc libre quand la pensée s'occupe d'elle-même, quand elle est donc à soi (*bei sich*).

Nous pouvons ici faire tout de suite une nouvelle remarque. L'essence, avons-nous dit, n'est autre chose que la pensée même. A l'essence nous opposons le phénomène, la variation, etc. L'essence c'est donc l'Universel, l'Éternel, ce qui demeure toujours ainsi. On se représente Dieu de différentes façons, mais son essence est toujours l'Universel, ce qui toujours demeure, ce qui pénètre toutes les représentations. Les lois de la nature en cons-

tituent l'essence (cependant, les lois mécaniques de la nature, considérées comme son essence, sont particulières, opposées au général). Le général est le produit de la pensée ; dans le désir, etc., c'est le général qui se trouve mêlé à beaucoup d'éléments particuliers, sensibles. Or, en ce qui concerne la pensée, nous n'avons affaire qu'au général ; devenir objet de la pensée signifie être tiré du général ; nous tenons alors le produit du penser, la pensée. — Chacun accorde qu'il faut réfléchir si l'on veut connaître l'essence divine ; le produit est alors une pensée. Si nous parlons de pensée, nous nous représentons quelque chose de subjectif, nous disons : nous réfléchissons, nous avons des pensées sur la chose ; elles ne sont donc pas la chose, mais s'élèvent au-dessus. Mais ce ne sont pas de vraies pensées, elles sont simplement subjectives, donc contingentes. Le Moi c'est l'essence de la chose, le général. La pensée en étant générale est objective ; elle ne peut être tantôt ainsi, tantôt autrement, elle est invariable. La philosophie a donc pour objet le général ; en le pensant, nous le sommes nous-mêmes ; c'est pourquoi seule la philosophie est libre, car nous nous y trouvons auprès de nous (*bei*) sans dépendre d'autre chose. N'être pas libre, c'est être auprès d'autre chose, non auprès de soi. Ceux qui pensent sont à eux-mêmes, donc libres. La philosophie ayant pour objet le général n'est pas soumise à la variabilité du sujet. Il se peut que quelqu'un ait des idées sur l'essence, il peut savoir ceci ou cela de la vérité ; mais des pensées, un savoir de ce genre ne sont pas encore de la philosophie...

II Ces généralités dont nous venons de parler nous conduisent à une réflexion nouvelle et il convient au point de vue philosophique de réfléchir tout de suite sur ce qu'on a pensé et de ne pas se contenter de la pensée immédiate. Nous avons dit que nous avions pour objet la série des productions de la pensée libre, l'histoire du monde intellectuel. Voilà qui est simple, mais paraît contenir une contradiction. La pensée qui l'est essentiellement, est en soi et pour soi, est éternelle. Ce qui est véritable n'est renfermé que dans la pensée, c'est véritable non

seulement aujourd'hui et demain, mais éternellement, en dehors du temps et, en tant que dans le temps, c'est vrai toujours, en tout temps. C'est ici qu'éclate la contradiction; c'est que la pensée ait une histoire; car en histoire on expose ce qui varie, ce qui s'est passé, a été, a fini, a disparu dans la nuit du passé, ce qui n'existe plus. Mais la pensée[1] n'est pas susceptible de changement; elle n'a pas été, n'est pas passée, mais elle est. La question qui se pose est donc de savoir ce qu'il en est de ce qui est extérieur à l'histoire, puisque ce n'est pas soumis au changement et a pourtant une histoire.

III La simple représentation qu'on se fait de l'histoire
30 X de la philosophie provient de cette constatation qu'il
1827 y a eu de nombreuses philosophies et que chacune d'elles affirme détenir la connaissance du vrai, avoir trouvé la vérité et s'en glorifie. On dit que ces nombreuses philosophies se contredisent, que par suite aucune n'est la vraie, ou bien que si l'une d'elles est vraie, l'on ne peut pas la distinguer des autres. L'on considère ceci comme une preuve, fournie par l'expérience, de ce qu'il y a de flottant, d'incertain en philosophie. On dit que la foi en la faculté de connaissance de l'esprit humain est une foi téméraire. L'autre objection est la suivante : la raison qui pense s'égare dans des contradictions, le défaut de tous les systèmes consiste simplement en ce que la raison pensante s'efforce d'appréhender l'infini, mais, ne pouvant user que de catégories finies, rend l'infini fini; elle ne peut appréhender d'une manière générale que le fini. — Or, en ce qui concerne cette preuve, c'est une abstraction vide que de vouloir éviter d'aboutir à des contradictions. La contradiction est engendrée sans doute par la pensée; toutefois il est important de remarquer que de semblables contradictions ne se rencontrent pas seulement en philosophie, mais partout, qu'elles se répandent dans toutes les représentations des hommes; mais ceux-ci n'en ont pas conscience; ils n'en prennent

1. I, 3, a. t. : la pensée vraie, nécessaire, et ici nous n'avons affaire qu'à celle-là (XIII, 16).

conscience que dans la contradiction produite par la pensée et que la pensée seule peut résoudre. — La preuve tirée de l'expérience consiste donc à constater que les différentes philosophies se contredisent. Cette image des nombreuses philosophies qui se contredisent est la plus superficielle représentation de l'histoire de la philosophie et l'on use sottement de cette différence pour déshonorer la philosophie. — Quand on s'en tient ainsi à l'idée de plusieurs philosophies, on admet pourtant qu'il n'y a qu'unes vérité et l'on en déduit que les vérités de la philosophie ne peuvent être que des opinions. L'opinion est une pensée contingente. On peut dériver ce mot de mien c'est (*mein*) ; une conception qui est la mienne et n'a donc rien d'universel.

I La représentation la plus habituelle, la plus prochaine, de l'histoire de la philosophie, c'est qu'elle énumère les diverses pensées et les diverses notions qu'aux temps les plus divers les hommes se sont faites sur Dieu et le monde. Si nous considérons cette idée on ne saurait nier sans doute que l'histoire de la philosophie ne contienne les conceptions de Dieu et du monde et ne nous les présente sous des formes multiples. Mais cette conception signifie aussi que ce ne sont que des opinions que l'histoire de la philosophie nous fait connaître [1]. Ce qui s'oppose à l'opinion, c'est la vérité. En sa présence l'opinion pâlit. Or, c'est devant la vérité que détournent la tête ceux qui ne recherchent que des opinions dans l'histoire de la philosophie et prétendent qu'on n'y trouve que des opinions.

On trouve ici deux antagonistes qui combattent la philosophie. Jadis c'était la *piété* qui déclarait l'impuissance de la raison ou de la pensée à connaître le vrai. Elle a souvent dit que pour parvenir à la vérité il faut renoncer à la raison, que la raison doit s'incliner devant l'autorité de la foi ; la raison abandonnée à elle-même, penser par soi-même, mène à des chemins détournés, aux abîmes du doute. Il sera question ultérieurement du rapport de la philosophie à la religion et à son histoire. D'autre part, on dit que la raison s'est élevée contre la foi, la pensée religieuse, le dogme transmis, qu'elle a essayé de rendre le christianisme raisonnable et s'est placée tellement au-dessus que, selon elle, la sagesse, la conviction particulières seules devaient créer à l'homme

1. I, 3, add. : L'accent porte sur *Meinung* (opinion).

l'obligation de reconnaître une chose comme vraie. Cette affirmation des droits de la raison a abouti à ce singulier résultat que la raison ne peut connaître la vérité. Cette raison commença donc, au nom et en vertu de la raison pensante, la lutte contre la religion ; mais elle se tourna ensuite contre elle-même et devint l'ennemie de la raison en prétendant que seuls le pressentiment (*Ahnung*), le sentiment, la conviction propre [1], cet élément subjectif était la mesure de ce qui devait avoir de la valeur pour l'homme. Or cette subjectivité ne peut aboutir qu'à des opinions. Ainsi cette prétendue raison a fait de l'opinion ce qui doit être pour l'homme ce qu'il y a d'ultime et confirmé de son côté l'affirmation de la piété que la raison ne saurait parvenir à la vérité ; elle ajoutait seulement ceci que d'une manière générale la vérité était chose impossible à atteindre.

Nous rencontrons donc tout de suite ces conceptions. La culture générale de l'époque a pris comme principe que le vrai ne peut se connaître [2]. C'est là un principe qu'on peut considérer comme un caractère remarquable de l'époque. C'est pourquoi il arrive aussi en théologie qu'on ne cherche plus le vrai dans la doctrine, l'Église, la communauté, et que ce n'est plus un symbole, une confession de foi qui en est fait le fondement, mais que chacun se constitue pour lui-même selon sa propre conviction une doctrine, une Église, une foi, et que d'autre part les sciences théologiques ne sont cultivées qu'au point de vue historique ; on s'y borne à des recherches historiques comme s'il n'y avait rien d'autre à y faire qu'à connaître les différentes opinions [3] ; car

1. I, 3, a. t. : une conviction personnelle comme chacun se la fait par lui-même en sa subjectivité (XIII, 25).

2. I, 3, a. t. : si nous commençons par ce que nous rencontrons dans la première représentation qui se présente, nous ne pouvons faire autrement que de mentionner tout de suite cette opinion dans l'histoire de la philosophie. Cette opinion est en effet un résultat qui a pénétré dans la culture générale — un préjugé en quelque sorte de notre époque, le principe en lequel on se comprend, se reconnaît mutuellement, une présomption qui passe pour définitive et sert de fondement pour toute l'activité scientifique (XIII, 25).

3. I, 3, add. : et d'abord il s'agit d'honorer toutes les opinions et de les considérer comme une chose que chacun n'a qu'à débattre avec lui-même.

il n'est plus dans ce cas question de vérité ; ce ne sont que considérations subjectives. Le développement du dogme chrétien aussi n'est regardé que comme un mélange d'opinions confluentes en sorte que la vérité n'est pas le but. — La philosophie réclame, il est vrai, comme fin dernière, comme absolument essentiel, par rapport à la subjectivité, la conviction personnelle, mais elle distingue si la conviction ne repose que sur des raisons subjectives, des pressentiments, des sentiments, des intuitions, etc., d'une manière générale sur l'individualité du sujet, ou bien si elle résulte de la connaissance de la nature de la chose, de la notion de l'objet. La conviction *particulière* du sujet n'est qu'une opinion.

Cette opposition entre l'opinion et la vérité qui est très frappante, qui est en pleine floraison de notre temps et très prononcée, nous la constatons aussi dans l'histoire de la philosophie, par exemple déjà à l'époque de Socrate et de Platon, époque de corruption de la vie grecque, où se présente chez Platon la différence entre δόξα et ἐπιστήμη. Nous remarquons une opposition semblable au temps de la décadence publique et politique des Romains sous Auguste et dans la suite, par exemple, dans l'épicurisme sous forme d'indifférence en matière de philosophie ; c'est ainsi que Pilate, quand le Christ dit : « Je suis venu dans le monde pour annoncer la vérité », répondit : « Qu'est-ce que la vérité ? [1] » ; c'est là répondre en prenant de grands airs et signifie quelque chose comme : la vérité c'est du passé, nous en avons fini avec elle, nous l'avons dépassée, il n'y a plus d'intérêt à vouloir connaître la vérité et à vouloir en parler [2].

Si maintenant, relativement à l'histoire de la philosophie, nous partons de cette idée qu'on ne peut connaître la vérité, que la raison pensante n'a produit que des opinions, la signification de l'histoire de la philosophie est fort simple : c'est la connaissance, la science uniquement des opinions, c'est-à-dire des particularités d'autrui ; car puisque l'opinion est ce qui est mien, n'appartient qu'à moi, et que chacun a la sienne, c'est la

1. Jean, XVIII, 37-38.

2. I, 3, a. t. : La détermination vérité est réglée, nous en avons fini désormais ; nous sommes plus avancés et nous savons qu'il n'est plus question de connaître la vérité, nous avons dépassé ce point de vue. — Celui qui soutient cela l'a en effet dépassé (XVIII, 27).

particularité de chaque sujet ; or ces particularités des autres sont pour moi quelque chose d'étranger, un élément extérieur, purement historique, mort. Dès lors l'histoire de la philosophie est superflue, ennuyeuse, sans intérêt, sauf pour l'érudition. Je ne possède alors qu'une masse vaine, une matière vaine ; je n'y suis pas dedans, elle n'est pas à moi. S'occuper ainsi d'une matière étrangère, se contenter du superflu, n'est que vanité subjective.

III Si l'histoire de la philosophie n'est considérée que comme une collection contingente de pensées et d'opinions, elle est inutile et n'a d'intérêt que pour l'érudition. Être érudit signifie : connaître des choses étrangères, et l'on considère d'ordinaire comme le dernier mot de l'érudition les immondices. S'occuper des opinions d'autrui ne peut avoir d'intérêt pour notre propre esprit, pour la vérité. Si les philosophies doivent passer pour des opinions, elles n'offrent pas de véritable intérêt.

I Cependant à cet égard l'histoire de la philosophie aurait, dit-on, un autre intérêt, pourrait rendre un autre service. Il doit en résulter en effet que l'effort pour saisir la vérité par la pensée est vain. C'est ce que dit Cicéron dans son histoire superficielle des idées philosophiques sur Dieu [1]. Il le met sans doute dans la bouche d'un épicurien, mais il ne savait rien de mieux ; c'est ce qui prouve que lui-même n'a pas eu une opinion différente. L'épicurien dit qu'on n'est pas arrivé à avoir une idée exacte du divin, que l'effort de la philosophie pour parvenir au vrai est donc sans valeur ; qu'il résulte de son histoire que les pensées diverses, les philosophies multiples qu'on a vues naître s'opposent les unes aux autres, se combattent et se réfutent. Ce fait, qu'on ne saurait nier, sert d'ordinaire de fondement pour prouver l'inutilité de la philosophie par son histoire ; il paraît justifier et même autoriser l'application aux philosophies des paroles du

1. *De natura Deorum*, I, ch. 1. « De qua (quaestione de natura deorum) tam variae sunt doctissimorum hominum tamque discrepantes sententiae, ut magno argumento esse debeat, causam, id est principium philosophiae esse incitiam : prudenterque Academicos a rebus incertis ostensionem cohibuisse. » Cap. XVI : « Exposui fere non philosophorum judicia, sed delirantium somnia. »

Christ : « Laisse les morts enterrer leurs morts et suis-moi [1]. » Ainsi, en son ensemble, l'histoire de la philosophie apparaît comme un règne non seulement de morts, de défunts corporellement, mais aussi de gens tués et enterrés quant à l'esprit. Il faudrait substituer alors à « Suis-moi ! » « Suis-toi toi-même, tiens-t'en à ta propre conviction, car nul n'est allé plus loin que toi ! » C'est précisément le contraire de l'exigence du Christ de ne pas s'occuper de ce qui est mort, mais de revenir à soi, de chercher en soi-même pour trouver le règne de Dieu [2]. Le Christ dit : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce *à lui-même* [3] », c'est-à-dire à sa particularité, à son opinion.

Il est vrai qu'il se forme alors une nouvelle philosophie affirmant que les autres n'ont pas encore trouvé la vérité. Elle prétend être non seulement enfin la véritable, mais encore compléter les précédentes philosophies défectueuses. Toutefois il faut appliquer à cette philosophie aussi les paroles de l'apôtre Paul à Ananias : « Les pieds de ceux qui doivent t'emporter sont déjà devant la porte [4]. » La philosophie donc qui réfutera et supplantera la tienne ne tardera pas, pas plus qu'elle n'a fait défaut à une autre.

Si nous voulons déterminer de plus près ce point de vue, la diversité des philosophies, nous devons nous demander et rechercher ce qu'il en est de cette diversité, de cette opposition entre l'unité de la vérité et de la raison, l'unité de la connaissance, de la raison pensante, c'est-à-dire de la philosophie, et la pluralité des philosophies. Nous voulons nous expliquer, nous faire comprendre cette multiplicité, cette opposition. Nous aurons ainsi une introduction traitant du rapport des nombreuses philosophies à la philosophie une, ce qui éclairera la différence existant entre la philosophie et son histoire ; nous verrons alors que cette diversité non seulement ne fait pas tort à la philosophie — à sa possibilité — mais qu'elle est nécessaire à cette étude, il est bon de remarquer d'abord que nous partons assurément de là

1. Luc, IX, 60, 59. — Matt. VIII, 22.
2. Cf. Luc, XVII, 21.
3. Cf. Luc, IX, 23.
4. Cf. Actes, V, 9. La citation n'est pas tout à fait conforme au texte des Actes.

que la philosophie a pour but de connaître la vérité ou de l'appréhender par la pensée [1].

Nous devons supposer connu quel est l'objet de la philosophie ; il paraît particulier, néanmoins c'est le plus général ou plutôt l'Universel même, l'Universel absolu, l'Éternel, ce qui est en et pour soi. On peut énumérer aussi en particulier les objets de la philosophie, c'est-à-dire Dieu, le monde, l'esprit, l'âme, l'homme. En réalité Dieu seul est l'objet de la philosophie, c'est-à-dire que sa fin est la connaissance de Dieu. Cet objet lui est commun avec la religion mais avec cette différence que la philosophie le considère par la pensée, l'intelligence (*begreifend*), la religion par la représentation. Ce que nous présente l'histoire de la philosophie, ce sont les actes de la raison qui pense ; l'histoire politique ou universelle considère les actions de la raison qui veut, des grandes individualités, des États ; elle nous enseigne comment cette raison se manifeste dans la naissance, la suite et la ruine des États. L'histoire de l'art considère les idées comme intuitions et l'histoire de la philosophie les idées de la pensée. Elle évoque la conscience pensante, elle nous représente les héros de la pensée, de la pensée pure, comme on doit les voir dans leurs actions. L'action est d'autant plus excellente que la particularité du sujet y a moins imprimé son sceau. C'est dans la philosophie que le particulier, c'est-à-dire l'activité particulière du philosophe, s'efface et que seul le champ de la pensée pure demeure. ; si l'on compare ce domaine avec d'autres, on doit le tenir pour le plus noble, le plus parfait, car penser est l'activité qui distingue l'homme. Celui-ci est toujours pensant, toutefois dans la sensibilité, l'intuition, le vouloir, l'imagination, il ne pense pas purement ; on ne peut penser ainsi qu'en philosophie ; c'est là seulement que l'on pense, libéré de toutes les déterminations habituelles, de toutes les particularités ; c'est là le domaine que nous voulons contempler en son mouvement. — Il s'ensuit que les actions de la raison pensante ne sont pas des aventures. L'histoire universelle n'est pas seulement

1. I, 3, add. : non de reconnaître qu'il n'y a rien à connaître, du moins que la vraie vérité ne se peut connaître, mais seule la vérité temporelle, finie (c'est-à-dire une vérité qui est en même temps une non-vérité) ; de plus que, dans l'histoire de la philosophie, nous avons affaire à la philosophie même (XVIII, 31 sq.).

romantique ; ce n'est pas une collection d'actions et d'événements contingents ; le hasard n'y règne pas ; les événements n'y sont pas des courses de chevaliers errants, des actions de héros qui se livrent à de vains combats, à des travaux et des sacrifices inutiles pour un objet contingent ; et son activité ne disparaît pas sans laisser de traces ; mais les événements y présentent un enchaînement nécessaire. C'est aussi le cas dans l'histoire de la philosophie. Il n'y est pas question d'idées fantaisistes, d'opinions, etc., que chacun a inventées suivant son esprit particulier ou imaginées suivant son caprice ; mais puisqu'il s'agit ici de considérer la pure activité et la nécessité de l'esprit, il doit y avoir dans tout le mouvement de l'esprit pensant un enchaînement nécessaire et essentiel. C'est avec cette foi en l'esprit universel qu'il nous faut entreprendre l'étude de l'histoire et notamment de l'histoire de la philosophie.

II La deuxième réflexion concerne l'attitude du philosophe envers les autres formations et productions de l'esprit. Nous avons dit déjà que l'homme pense et que c'est là son caractère essentiel, que la pensée intervient non seulement dans ce qui est la fin de la philosophie, mais encore dans une foule d'autres objets qui sont aussi des productions, des actes de la pensée. La religion, l'art, la constitution de l'État, etc., sont aussi des œuvres de l'esprit pensant, toutefois nous devons ici les écarter. La question qui se pose est donc la suivante : En quoi se distinguent-elles des productions qui forment notre objet ? et encore : Quel est le rapport historique qui existe entre la philosophie d'une époque et la religion, l'art et la politique, etc., de cette époque.

Nous expliquerons ces deux points de vue dans l'Introduction dans un but d'orientation pour savoir comment doit se traiter dans ces Leçons l'histoire de la philosophie. Ces deux points de vue nous permettent de passer aussi au troisième, à la division, à la vue générale du cours historique de l'ensemble.

Je ne m'occuperai pas de réflexions extérieures sur l'histoire de la philosophie, son utilité, les diverses méthodes d'en traiter. L'utilité en ressortira d'elle-même.

II-III Enfin je parlerai brièvement des sources, comme c'est l'usage. L'introduction a simplement pour but de donner de ce que nous avons en vue une idée plus précise. L'idée que nous développerons ici, c'est la notion même ; on se saurait ici la démontrer (car elle est en et pour soi). La preuve en relève de la science de la philosophie, de la logique. On peut bien la donner de façon incidente et plausible en se rattachant à d'autres conceptions connues de la conscience cultivée ordinaire ; ceci toutefois n'est point philosophique, mais contribue à la clarté.

En premier lieu vient donc la notion, la fin de l'histoire de la philosophie, puis le rapport de la philosophie aux autres productions de l'esprit humain : l'art, la religion, la constitution de l'État, etc., surtout relativement à l'histoire.

A.

NOTION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

11 Ce que nous étudierons ici c'est une *suite* de formations de la pensée. C'est là la première manière et la plus superficielle dont apparaît l'histoire de la philosophie. Il s'y rattache aussitôt le besoin de connaître la fin, l'idée générale qui relie le multiple, le divers que présente cette succession, à quelle unité se rapporte cette foule d'éléments de façon à former un ensemble, une totalité ; puis quelle est cette unité, voilà ce qui constitue tout d'abord la fin, la notion. Nous avons donc raison de vouloir distinguer précisément une fin, une notion avant de nous occuper du particulier. Nous voulons jeter d'abord sur une forêt un coup d'œil d'ensemble avant d'en connaître les divers arbres. Celui qui contemple ceux-ci d'abord ne voit pas la forêt dans sa totalité, il s'y égare et s'y trouve dans la confusion. Il en est aussi de même des philosophies qui sont innombrables, qui se combattent et s'opposent. On se troublerait par suite si l'on voulait connaître d'abord les diverses philosophies. Les arbres nous empêcheraient de voir la forêt et les philosophies, la philosophie. Cela n'arrive nulle part aussi facilement et aussi souvent que dans l'histoire de la philo-

sophie. Il résulte de la quantité des philosophies que l'on ne remarque même pas la philosophie et qu'on la méprise. — C'est là-dessus que s'appuie cet argument si plat qui prétend, avec un air de connaisseur, que l'histoire de la philosophie est stérile, une philosophie contredisant l'autre, et que la foule des philosophies prouve l'inanité de l'entreprise philosophique. L'on parle ainsi même quand on s'intéresse ou paraît s'intéresser à la vérité ; on dit qu'il faut rechercher l'unique chose, l'unité, c'est-à-dire la vérité qui est une et que la quantité de philosophies, dont chacune assure être la véritable, s'oppose à ce principe que le vrai est l'unité.

L'essentiel à envisager dans cette Introduction se rapporte donc à cette question : Comment expliquer cette contradiction entre l'unité de la vérité et le grand nombre des philosophies ? Que résulte-t-il de ce long travail de l'esprit humain et comment le comprendre ? Dans quel esprit traiterons-nous l'histoire de la philosophie ?

Cette histoire est celle de la pensée concrète libre ou de la raison. La pensée concrète libre ne s'occupe que d'elle-même. Rien n'est rationnel qui n'est le résultat de la pensée — non de la pensée abstraite, car ceci est le penser de l'entendement, mais de la pensée concrète ; c'est la raison. Plus précisément, cette question doit donc se formuler ainsi : En quel sens doit-on considérer l'histoire de la raison pensante, c'est-à-dire en lui attribuant quelle signification ? A cela nous pouvons répondre qu'on ne peut l'exposer en aucun autre sens que celui de la pensée même ; on peut même dire que la question est mal posée (*unpassend*). A propos de tout objet on peut se demander quel en est le sens ou la signification ; ainsi à propos d'une œuvre d'art ce que

signifie sa forme, en fait de langue ce que signifie une expression, en fait de religion ce que signifie la représentation ou le culte, à propos d'autres actions quelle en est la valeur morale, etc. Cette signification ou ce sens n'est pas autre chose que l'essentiel, ou le général, le substantiel d'un objet et ce substantiel, c'est la pensée concrète d'un objet. Nous sommes ainsi toujours en présence de deux éléments, l'un extérieur, l'autre intérieur, un phénomène extérieur, perceptible, objet d'intuition, et une signification qui est précisément l'idée; or, comme notre objet même est l'idée, il n'y a pas là deux choses différentes, mais l'idée est ce qui est significatif pour soi-même. L'objet est ici le général, et il n'y a pas lieu de rechercher une signification séparée ou séparable de l'objet. Ainsi l'histoire de la philosophie n'a d'autre signification, d'autre détermination que la pensée même; elle est ce qu'il y a de plus intime, de plus élevé et *au-dessus* on ne peut établir nulle pensée. A propos d'une œuvre d'art, nous pouvons réfléchir, nous demander si la forme répond à l'idée; nous pouvons donc la dominer; mais l'histoire de la pensée libre ne peut avoir d'autre sens, d'autre signification que de parler de la pensée. La détermination qui ici se substitue au sens et à la signification, c'est la pensée même.

C'est le moment d'indiquer les points de vue plus précis concernant la pensée.

Il importe ici d'envisager une série de déterminations de la pensée et d'indiquer tout d'abord quelques notions tout à fait générales et abstraites auxquelles nous nous référerons par la suite et dont l'application nous représentera de façon plus précise la notion de l'histoire de la philosophie. Ces notions ne sont ici que présupposées; ni on en traitera, ni on

les démontrera au point de vue logique, philosophique, spéculatif. Une indication historique préalable de ces notions suffira.

I. DÉTERMINATIONS PRÉLIMINAIRES

II-III Voici ces déterminations : la pensée, la notion, l'idée ou la raison et son évolution.

I Ce sont là des déterminations de l'évolution et du concret. — Le produit du penser, la pensée, est d'une manière générale l'objet de la philosophie ; la pensée nous apparaît d'abord comme formelle, la notion, comme pensée déterminée ; l'idée est la pensée en sa totalité [1], la pensée déterminée en soi et pour soi. D'une manière générale, l'idée est le vrai et le vrai seul. La nature de l'idée consiste à se développer.

1. [*La pensée comme notion et comme idée.*]

a) *La pensée.*

II La pensée vient en premier lieu.

III La philosophie est pensante ; nous l'avons déjà remarqué. La pensée est ce qu'il y a de plus intérieur. c'est le ἡγεμονικόν. La pensée philosophique est celle du général. Le produit du penser est la pensée ; elle peut être subjective ou objective ; au sens objectif, nous l'appelons générale ; c'est le νοῦς d'Anaxagore ; nous savons que le général est abstrait, distinct du particulier ; alors il est uniquement forme et a en face de lui le particulier, le contenu. Si nous nous en tenons à la pensée en tant que générale, nous n'en faisons que peu de cas, ayant

1. I, 3, add. : détermination qui est en et pour soi (XIII, 33).

conscience que l'abstrait ne suffit pas, ne satisfait pas. De là l'expression : ce ne sont que des idées. — La philosophie ne s'occupe que du général qui a en soi son contenu. Mais le général en tant que tel vient d'abord, il est abstrait; c'est la pensée, mais pure, abstraite. L'être, l'essence, l'Un, etc., sont des pensées tout à fait abstraites de ce genre.

b) *La notion.*

II La pensée n'est point vide, point abstraite, mais elle est déterminante et se déterminant elle-même ; ou elle est essentiellement concrète. Cette pensée concrète, nous la nommons notion. La pensée doit être une notion, quelque abstraite que soit son apparence, elle doit en soi être concrète. D'un côté, il est exact de dire que la philosophie s'occupe d'abstractions en tant qu'elle a pour objet des pensées, c'est-à-dire en faisant abstraction du sensible, de ce qu'on appelle concret ; c'est d'un autre côté faux ; les abstractions sont du domaine de la réflexion, de l'entendement et ne relèvent pas de la philosophie ; et ceux précisément qui font ce reproche à la philosophie sont ceux qui sont le plus plongés dans les déterminations de la réflexion, encore qu'ils s'imaginent l'être dans le contenu le plus concret. Réfléchissant à la chose, ils ne détiennent d'une part que le sensible, d'autre part que des pensées subjectives, c'est-à-dire des abstractions.

III En second lieu vient la notion ; elle est autre chose que la pensée pure. (Dans la vie ordinaire la notion est d'habitude considérée seulement comme une pensée déterminée.) C'est un savoir véritable, ce n'est pas la pensée comme simplement générale ; mais la notion est la pensée, se déterminant elle-même en sa vitalité et son activité ou bien la pensée s'attribuant un contenu ;

ou bien la notion est le général qui se particularise (p. ex. l'animal en tant que mammifère, caractère qui s'ajoute à la détermination extérieure, animal). La notion est la pensée devenue active, susceptible de se déterminer, de se créer, de se reproduire ; ce n'est pas une simple forme pour un contenu, elle se forme elle-même, se donne un contenu et détermine sa forme (sa détermination se présentera dans l'histoire de la philosophie). Ceci que la pensée n'est plus abstraite, mais déterminée en se déterminant elle-même, nous le désignons par le mot : concret. Elle s'est donné un contenu, est devenue concrète, dans une croissance commune — comprenant plusieurs déterminations en une unité qui sont unies de manière indissoluble —, ce sont des déterminations différentes qu'on ne peut séparer. Les deux déterminations abstraites qu'elles forment en une unité sont le général et le particulier. Tout ce qui est vraiment vivant et vrai est un composé et contient en soi plusieurs déterminations. L'activité vivante de l'esprit est ainsi concrète. — Ainsi le général, c'est l'abstraction de la pensée ; mais la notion est ce qui se détermine, se particularise.

c) *L'Idée.*

II La pensée concrète exprimée de façon plus précise, c'est la notion, encore mieux déterminée, c'est l'*Idée*. L'Idée, c'est la notion en tant que se réalisant. Pour se réaliser, elle doit se déterminer elle-même, détermination qui n'est autre chose qu'elle-même. Son contenu est donc elle-même ; son rapport infini à elle-même, c'est qu'elle ne se détermine que par elle-même.

III
1 XI
1827 L'idée ou la raison est aussi la notion, mais de même que la pensée se détermine comme notion, la raison se détermine comme pensée subjective. Quand nous disons d'une notion qu'elle se détermine, elle est encore abstraite. L'idée est la notion en sa plénitude qui s'emplit avec elle-même. La raison ou l'idée est libre, riche, pleine en soi de contenu ; elle est la notion qui se remplit, qui se

donne sa réalité. Je puis dire la notion de quelque chose, mais non l'idée de quelque chose, car elle a en elle-même son contenu. L'Idée est la réalité en sa vérité. La raison est la notion qui se donne de la réalité, elle se compose de la notion et de la réalité. L'*âme* est la notion, elle se donne de l'existence dans le corps, dans la réalité. Quand notion et réalité se séparent l'homme est mort. Cependant cette union d'une manière générale ne doit pas se concevoir comme unité, la raison est essentiellement vitalité, activité ; son activité essentielle consiste en ce que la notion se produise, se fasse contenu, mais de telle sorte que ce produit lui soit toujours conforme. La réalité dépend toujours de l'idée, n'est jamais pour soi. Elle paraît être une autre notion, un autre contenu, toutefois il n'en est pas ainsi. La différence entre l'objet et la notion ne tient qu'à la forme de l'extériorité. — La réalité se pose identique à la notion.

II L'idée est ce que nous appelons la *vérité* ; un grand mot. Pour l'homme non prévenu, il restera toujours grand et lui élèvera le cœur. En ces derniers temps, il est vrai, on est parvenu à ce résultat que nous ne pouvons connaître la vérité. Mais l'objet de la philosophie est la pensée concrète qui, dans sa détermination dernière, est précisément l'Idée ou la vérité. Quant à l'assertion que la vérité ne peut se connaître, on la rencontre dans l'histoire de la philosophie et c'est là qu'on l'étudiera. Il suffit de mentionner que ce sont en partie les historiens de la philosophie qui ont admis ce préjugé. Tennemann, par exemple, un kantien, pense qu'il est insensé de vouloir connaître la vérité ; c'est ce que démontrerait, selon lui, l'histoire de la philosophie. Il est toutefois inconcevable qu'on puisse s'y appliquer, et encore s'en occuper, sans but. Cette histoire n'est alors qu'une énumération d'opinions de tout genre dont chacune prétend faussement être la vérité. C'est un autre préjugé que de dire que nous pouvons

sans doute connaître quelque chose de la vérité, mais après avoir réfléchi (— que la vérité ne peut être connue immédiatement par perception, intuition, ni par l'intuition sensible extérieure, ni par la prétendue intuition intellectuelle, car toute intuition, en tant qu'intuition, est sensible [1]). J'en appelle à ce préjugé. Savoir la vérité ou être apte à la connaître sont deux choses distinctes ; toutefois la réflexion seule m'apprend ce qu'il en est. Ainsi premièrement : nous ne pouvons connaître le vrai ; et deuxièmement : la réflexion seule nous fait connaître le vrai. En indiquant plus précisément ces déterminations, nous avançons dans notre représentation.

II-I Les premières déterminations que nous avons acquises sont donc que la pensée est concrète, que le concret est le vrai, et qu'on n'arrive au vrai que par la pensée. La nouvelle détermination est que l'esprit se développe lui-même de son propre fond (*aus sich*).

2. [*L'Idée en tant qu'évolution.*]

II Ce qui venait d'abord c'était donc que la pensée libre est essentiellement en soi concrète ; à cela se rattache qu'elle est vivante et se meut en elle-même. La nature infinie de l'esprit, c'est son processus intérieur, consistant à ne pas se reposer, essentiellement à produire et à exister par sa production ; nous pouvons concevoir ce mouvement comme une *évolution* ; l'action du concret est essentiellement

1. I, 3, a. t. : J'en appelle ici tout d'abord au vieux préjugé que dans le savoir il y a du vrai, mais qu'on ne connaît le vrai qu'à condition de réfléchir, d'aucune façon au pied levé... mais seulement par l'effort de la pensée (XIII, 27).

évolution. Il s'y trouve une différenciation et si nous appréhendons la détermination des différences qui arrivent — et le processus amène nécessairement autre chose — le mouvement se présente comme une évolution. Ces différences se manifestent si nous nous en tenons même à la représentation connue de l'évolution. Toutefois, ce qui importe, c'est de réfléchir sur cette représentation.

I Il faut se demander d'abord ce que c'est que l'évolution; on considère cette représentation comme connue et l'on pense par suite qu'il n'y a pas à l'expliquer. Mais ce qui caractérise la philosophie, c'est précisément d'examiner ce qui est présumé connu et que chacun s'imagine déja savoir. Ce que l'on manie et emploie sans le regarder, ce dont on se sert dans la vie ordinaire, elle l'établit, le parcourt, l'explique, car ce connu est précisément l'inconnu pour qui n'a pas de culture philosophique. Nous devons donc souligner les divers points qui se présentent dans l'évolution pour familiariser avec ce qui va suivre. Toutefois il ne saurait être question d'une complète intelligence de cette notion ; il faut pour cela un nouveau développement. Il peut sembler que ces déterminations ne disent pas grand-chose ; mais c'est toute l'étude de la philosophie qui devrait en montrer l'inanité.

L'Idée, comme évolution, doit d'abord se faire ce qu'elle est ; ceci paraît une contradiction pour l'entendement, mais l'essence de la philosophie consiste précisément à résoudre les contradictions de l'entendement.

En ce qui concerne l'évolution comme telle, nous avons deux choses à distinguer — deux états pour ainsi dire — la disposition, le pouvoir, l'être en soi (potentia, δύναμις) et l'être pour soi, la réalité (*actus*, ἐνέργεια).

a) *L'Être en soi.*

II Ce que tout de suite se présente à nous dans l'évolution, c'est qu'il doit exister quelque chose qui se développe, donc quelque chose d'enveloppé, — le

germe, la disposition, le pouvoir, c'est ce qu'Aristote appelle δύναμις, c'est-à-dire la possibilité (toutefois la possibilité réelle, non une possibilité d'une manière générale, une possibilité superficielle) ou, comme on l'appelle, l'en soi, ce qui est en soi et seulement ainsi.

De ce qui est en soi on a d'ordinaire cette haute opinion, c'est que c'est le vrai. Connaître Dieu et le monde se nomme les connaître en soi. Or, ce qui est en soi n'est pas encore le vrai, mais l'abstrait ; c'est le germe du vrai, la disposition, l'être en soi du vrai. C'est quelque chose de simple qui contient en soi les qualités de beaucoup de choses, mais sous la forme de la simplicité, — c'est un contenu encore enveloppé.

Le germe en fournit un exemple. Le germe est simple, presque un point ; même le microscope ne saurait y découvrir grand-chose ; mais cette simplicité est grosse de toutes les qualités de l'arbre. Tout l'arbre est dans le germe, les rameaux, les feuilles, leur couleur, leur odeur, leur saveur, etc., cependant cette chose simple, le germe, n'est pas l'arbre même, cet ensemble varié n'existe pas encore. Il importe de savoir qu'il existe quelque chose de tout simple, contenant en soi une multiplicité, qui toutefois n'existe pas encore pour soi. — Le Moi fournit un plus grand exemple. Quand je dis : Moi, c'est là le tout simple, le général abstrait, ce qui est commun à tous ; chacun est Moi. Cependant c'est la plus riche variété de représentations, d'instincts, d'inclinations, de pensées, etc., Ce simple point, le Moi, contient tout cela. C'est la force, la notion de tout ce qu'un homme développe de son propre fond (*aus sich*). On peut dire après Aristote que dans le simple qui est en soi, dans la δύναμις, *potentia*, la

disposition, tout ce qui se développe est déjà contenu. Le développement ne produit rien de plus que ce qui est déjà en soi.

III Le germe est la notion de la plante ; si nous le coupons, nous n'y trouvons qu'un point de départ. La plante en sort. Il est actif et cette activité consiste à produire la plante. La plante est précisément cette vie qu'est l'activité. Ce qui demeure, sans vie, sans mouvement, c'est le bois ; devenir bois, c'est la mort. La plante en tant que réelle est une production continue, une production d'elle-même. Sa vie est accomplie quand elle est apte à produire de nouveau un germe. Le germe a en puissance toute la formation de la plante ; avoir la force et produire, c'est même chose. Rien ne se produit qui n'existait déjà. Cette unité du point de départ, de ce qui produit et de ce qui est produit, est le point essentiel qu'il s'agit de retenir ici.

b) *L'Être-là.*

II En second lieu, l'en soi, le simple, l'enveloppé doit se développer, se déployer. Se développer, c'est se poser, entrer dans l'existence, être une chose distincte. D'abord ce n'est distinct qu'en soi et n'existe que dans cette simplicité ou cette neutralité, comme l'eau qui est claire et transparente tout en contenant en soi tant de matières physiques, chimiques et même des possibilités organiques. En second lieu, il faut que cela acquière l'être-là relativement à autre chose, que cela existe comme distinct. C'est une seule et même chose ou plutôt un seul et même contenu que ce soit en soi, enveloppé, ou déployé, existant comme tel. Ce n'est qu'une différence formelle, mais tout dépend de cette différence.

III Ce qu'il faut remarquer, d'autre part, c'est que dans cette marche du germe au germe, entre le point du début et le point final, se trouve le *milieu* ; ce milieu est donc

l'être-là, l'être distinct, le développement, le déploiement qui se concentre ensuite dans le simple germe. Tout ce qui se produit, toute la plante, se trouve déjà enfermée dans la puissance du germe. La forme des diverses parties de l'ensemble, toutes les diverses déterminations qui se trouvent dans la formation du germe produisent d'abord le développement, l'être-là. Cela est à retenir. De même il se trouve dans l'âme de l'homme, dans l'esprit humain tout un monde de représentations ; elles sont enveloppées dans le simple Moi. Le Moi ne désigne donc que le germe, mais toutes ces représentations se développent en venant du Moi et y retournent. C'est là le mouvement de l'Idée, du rationnel. L'activité de notre esprit consiste à s'efforcer de faire rentrer cette foule de représentations dans cette unité, cette idéalité ; de même que le rationnel d'une manière générale, suivant sa détermination fondamentale doit être compris comme ayant à redoubler la notion, à la ramener à sa simplicité et à l'y conserver. Ce que nous nommons être-là, existence, c'est donc une extériorisation de la notion, du germe, du Moi. Dans la nature c'est extériorisé ; chaque détermination paraît séparée des autres, pour exister individuellement. L'être-là dans la conscience, l'esprit, nous l'appelons savoir, notion pensante. L'esprit consiste donc à parvenir à l'être-là, c'est-à-dire à la conscience. Comme conscience j'ai un objet ; je suis là et ce qui est en face de moi est là ; le le moi étant l'objet de la pensée, l'esprit consiste à se produire, à s'extérioriser, à savoir ce qu'il est.

II-III La grande différence c'est que l'homme sait ce qu'il est ; c'est alors qu'il est vraiment ; sans cela, raison, liberté ne sont rien. L'homme est essentiellement raison ; l'homme est raison, de même l'enfant, l'homme cultivé ou non cultivé ; disons plutôt que la possibilité d'être raison existe en chacun, est donnée à chacun ; toutefois elle ne sert à rien à l'enfant, à l'homme non cultivé ; ce n'est qu'une possibilité, non vaine assurément, mais réelle, agissant en soi. Seul l'adulte, l'homme cultivé sait, par éducation, qu'il est raison. La seule différence c'est que chez les uns, elle n'existe que comme disposition,

en soi, chez les autres elle est expliquée (*expliziert*), passée de la forme de la possibilité à l'existence.

I Ainsi nous disons que l'homme est raisonnable et nous distinguons fort bien de celui qui vient de naître, celui dont la raison se présente à nous, en son développement. L'enfant aussi est un homme ; mais la raison n'existe pas encore en lui ; il ne sait et ne fait rien de raisonnable ; il possède la disposition à la raison, mais elle n'existe pas encore pour lui. Il s'agit essentiellement pour l'homme de devenir ce qu'il est en soi ; ce n'est qu'ainsi qu'il existe réellement par quelque endroit sous quelque forme que ce soit. — Ceci peut s'exprimer également ainsi : ce qui est en soi doit devenir objet pour l'homme, devenir conscient ; ainsi cela devient pour lui et lui pour lui-même. Ainsi il se redouble, Il *est* d'une part raison, pensée, mais en soi ; d'autre part, il *pense*, il fait de cet être, de cet en-soi, l'objet en sa pensée ; la pensée est ainsi objet, objet d'elle-même ; l'homme est ainsi pour soi ; la rationalité produit du rationnel [1], le penser produit les pensées. Ce qu'est l'être en soi apparaît dans l'être pour soi. Si nous méditons là-dessus, l'homme qui était raisonnable en soi et en fait son objet n'a pas dépassé le point où il se trouvait au début ; ce que l'homme produit, il l'est en soi ; l'en soi se maintient, demeure identique ; rien de nouveau n'apparaît, il semble qu'il y ait là un doublement inutile ; toutefois la différence offerte par ces déterminations est immense. Connaître, apprendre, intelligence, science, toute action même, cela n'a d'autre intérêt que d'extérioriser, de produire au-dehors, de s'objectiver, ce qui est en soi, intérieur. — Pour l'expliquer, on peut renvoyer aux choses de la nature.

II-III De cette distinction résulte toute la différenciation de l'histoire universelle. Les hommes sont tous raisonnables. Ce qui est formel dans cette rationalité, c'est que l'homme soit libre ; c'est là sa nature, cela fait partie de son essence. Néanmoins l'esclavage a existé chez nombre de peuples et existe encore en

1. I, 3, add. : La pensée tombe alors aussi au rang de déraison, c'est là une autre considération (XIII, 34).

partie ; et les peuples ne s'en plaignent pas. Les Orientaux, par exemple, sont des hommes et libres, en soi, comme tels ; ils ne le sont pourtant pas, parce qu'ils n'ont pas conscience de la liberté et acceptent tout despotisme religieux ou politique. Toute la différence entre les peuples d'Orient et ceux où l'esclavage n'existe pas, c'est que ceux-ci savent qu'ils sont libres, qu'il leur appartient de l'être.

II Les autres peuples sont aussi, en soi, libres, mais n'existent pas comme libres ; c'est là l'origine de l'immense modification dans la condition du monde à savoir si l'homme n'est libre qu'en soi ou bien s'il se rend compte que sa notion, sa détermination, sa nature est d'être un individu libre.

III L'Européen se sait, il est pour lui-même objet ; la détermination qu'il sait, c'est la liberté. L'homme a pour substance la liberté. Quand les hommes disent du mal du savoir, ils ne savent ce qu'ils font. Il est vrai que peu de gens se savent, s'objectivent. L'homme n'est libre que s'il se sait. On peut donc, d'une manière générale, dire du mal tant qu'on veut du savoir, c'est ce savoir seul qui libère l'homme. Se savoir c'est l'être-là en esprit.

II Ceci vient donc en second lieu, — cette différenciation de l'existence, de l'état de séparation, le Moi est libre en soi, mais il est libre aussi pour soi et je ne suis qu'en tant que j'existe comme libre.

c) *Être pour soi.*

La troisième détermination est la suivante : ce qui est en soi et ce qui existe et est pour soi est une seule et même chose ; c'est ce qui s'appelle évolution. Si l'en soi n'était plus l'en soi, ce serait autre chose et il y aurait modification en laquelle il y a quelque chose qui devient autre chose. A propos de l'évolu-

tion, on peut parler de modification, mais elle doit être telle que l'autre chose qui se produit est cependant encore identique à la première, il s'ensuit que le simple, l'en soi n'est pas détruit. C'est du concret, du différencié, mais contenu dans l'unité, dans l'en soi primitif. — Le germe se développe ainsi sans se modifier, s'il se modifie, s'il est trituré, concassé, il ne peut se développer. Cette unité de ce qui est présent, existant, et de ce qui est en soi, est l'essentiel de l'évolution. C'est une notion de spéculation, cette unité du divers, du germe, et de ce qui se développe : ce sont là deux choses, et une seule cependant. C'est une notion rationnelle ; toutes les autres déterminations à ce sujet appartiennent à l'entendement. L'entendement abstrait ne peut saisir cela, il en reste à la différence, n'appréhende que des abstractions et non le concret, la notion.

Dans le développement est contenue aussi la médiation, l'un n'existe que relativement à l'autre. Ce qui est en soi est poussé à se développer, à exister, à passer à la forme de l'existence ; et l'existence n'existe que par le moyen de la disposition (*Anlage*). Il n'y a en réalité rien d'immédiat. En ces derniers temps on a fait grand bruit du savoir, de l'intuition, etc., immédiats ; ce n'est qu'une abstraction sans valeur, unilatérale. La philosophie s'occupe du réel, des notions. En tout ce qu'on appelle savoir, etc., immédiat il y a une médiation et il est aisé de l'indiquer. Dès que quelque chose est vrai, il s'y trouve la médiation, comme la médiation quand elle n'est pas seulement abstraite contient en soi l'immédiateté.

III Le mouvement qui fait la réalité est le passage du subjectif à l'objectif. Le passage est simple, immédiat, ou bien il n'est pas simple, mais parcourt nombre de stades. Ainsi le doublement de la plante, d'un germe à

l'autre. Les espèces végétales les plus humbles sont des filaments, des tubercules, et le passage va de graine à graine, de tubercule à tubercule ou d'oignon à oignon, il est donc immédiat; mais la réduplication qui va du germe de la plante à un germe nouveau est médiate. Le milieu comprend la racine, le tronc, la feuille, la fleur, etc., c'est là une marche développée, médiate. Dans l'esprit aussi il y a de l'immédiat : l'intuition, la perception, la croyance, mais autre chose est médiatisé par la pensée. — Remarquons toutefois que cette évolution renferme une succession. La racine, le tronc, les rameaux, les feuilles et les fleurs, tous ces stades diffèrent les uns des autres. Aucune de ces existences n'est l'existence réelle de la plante (elles ne sont que traversées) parce que ce sont des états passagers qui toujours reviennent et dont l'un contredit l'autre. L'une de ces existences de la plante est réfutée par l'autre. Cette réfutation, cette négation des moments l'un par rapport à l'autre doit être remarquée ici; mais nous devons aussi retenir fermement la vitalité une de la plante; cette chose une, simple, se maintient dans tous les états. Toutes ces déterminations, tous ces moments sont absolument nécessaires et ont pour but le fruit, le produit de tous ces moments et le nouveau germe.

En résumé, nous sommes en présence d'une *seule* vitalité (*Lebendigkeit*) enveloppée d'abord, qui passe ensuite à l'être-là et se divise en la diversité des déterminations qui, comme degrés divers, sont nécessaires et forment ensemble de nouveau *un* système. C'est là une image de l'histoire de la philosophie.

Si l'on avait d'abord l'en soi de la réalisation, le germe, etc., et en second lieu l'existence, ce qui le manifeste, on a en troisième lieu leur identité, plus précisément le fruit de l'évolution, le résultat de tout ce mouvement; je l'appelle abstraitement l'*être pour soi*. C'est l'être pour soi de l'homme, de l'esprit même; car la plante ne le possède pas, si nous usons d'un langage qui se rapporte à la conscience. L'esprit seul devient en vérité pour soi, identique avec lui-même.

1 Le germe [1] est le simple, l'informe ; il ne nous montre que peu de chose, mais il a tendance à se développer ; il ne peut supporter de n'être qu'en soi ; il y a dans cette tendance la contradiction d'être en soi et pourtant de ne devoir pas l'être. Cette contradiction pousse l'en soi à se diviser ; le germe s'extériorise en diverses existences. Mais ce qui se produit, le multiple, le divers, n'est autre chose que ce qui se trouvait dans la simplicité première. Tout est déjà contenu dans le germe, il est vrai, sous forme enveloppée, idéale, indéfinie, indiscernable. Dans le germe se trouvent déjà déterminées quelle figure, quelle couleur, quelle odeur aura la fleur. — Le germe se développe donc, s'extériorise. L'achèvement de cette extériorisation va aussi loin que l'en soi. Elle se propose un but [2], elle a une forme, une fin, mais une fin déterminée au préalable, nullement contingente, — le fruit et pour le fruit l'essentiel est de redevenir germe. Le germe a donc pour but de se reproduire lui-même, de rentrer en soi. Ce qui est enveloppé en soi est donc parfaitement déterminé en soi, se sépare et se répand, puis se reprend en son unité première. — Dans les existences naturelles, le cas se produit, il est vrai, que ce qui a commencé, cet élément subjectif, existant ensuite et la fin, le terme, c'est-à-dire le fruit, comme graine, sont deux individus. Le germe est un autre individu que le fruit, le nouveau germe. Dans les existences naturelles le doublement comporte deux individus ou il a le résultat apparent de se diviser en deux individus, car selon le contenu, ils sont une même chose. Dans le règne animal il en est également ainsi ; les enfants sont des individus différents des parents bien que de même nature. — Dans l'esprit au contraire, il en va différemment, précisément parce que l'esprit est libre, commencement et fin se confondent en lui. Le germe se diversifie et se reprend à nouveau dans l'unité ; celle-ci toutefois ne lui profite pas. Dans l'esprit il y a réduplication sans doute, mais en ce cas, ce qui est en soi, devient pour soi. La fin retourne à son

1. I, 3, p. pr. : passer à l'existence est un changement et c'est y rester un et identique. L'en soi règle le cours. La plante ne se perd pas en un pur changement démesuré (XIII, 34).

2. I, 3, add. : L'extériorisation suprême, la fin prédestinée, c'est le fruit — c'est-à-dire la production du germe, le retour à l'état premier (XIII, 35).

commencement, elle se fait pour lui et pour rien d'autre, ainsi il devient, pour soi-même. Le fruit comme graine n'existe pas pour le premier germe, mais pour nous — le même contenu ; il n'est donc pas pour le germe et il n'est pas pour soi. C'est dans l'esprit seulement qu'il arrive qu'en étant pour autre chose, il est pour soi [1]. Il fait de son en soi objet pour lui, il est ainsi son propre objet et se confond avec celui-ci en une unité. Il s'ensuit que l'esprit est en soi, dans son autre. Ce qu'il produit, son objet, c'est lui-même ; c'est revenir à soi en son autre. L'évolution de l'esprit est une division, un déploiement de soi-même et en même temps un retour à soi.

II C'est là la notion de l'évolution, notion tout à fait générale ; c'est d'une manière générale la vitalité, le mouvement. Cette évolution, c'est la vie de Dieu en lui-même, de l'universalité dans la nature et l'esprit, de tout ce qui est vivant, de l'être le plus faible, comme le plus élevé. Elle est différenciation de soi, production de l'être-là, un être pour autre chose, tout en restant identique à elle-même. C'est l'éternelle création du monde, sous l'autre forme du Fils et l'éternel retour de l'Esprit en soi — c'est un mouvement absolu et en même temps un repos absolu — une éternelle médiation avec soi. C'est là l'être auprès de soi (*Beisichsein*) de l'Idée, le pouvoir de rentrer en soi, de s'unir à l'autre et de se posséder en lui. Ce pouvoir, cette force d'être auprès de soi, en se niant, c'est aussi la liberté de l'homme.

I L'être auprès de soi, ce retour à lui-même de l'esprit peut être appelé sa fin suprême. Ce qui arrive au ciel et sur terre, n'arrive que pour y parvenir. C'est la vie éternelle de Dieu de se trouver, de devenir pour soi, de s'unir à soi. Dans cette promotion il y a une aliénation, une

1. I, 3, a. t. : Dans l'esprit, les deux aspects ne sont pas seulement une même nature, mais l'un est pour l'autre et pour cela c'est un être pour soi. Ce pour quoi l'autre est, est la même chose que l'autre (XIII, 35).

décision ; mais c'est la nature de l'esprit, de l'Idée de s'aliéner pour se retrouver. C'est en ce mouvement que consiste précisément la liberté ; déjà une considération extérieure nous fait dire : est libre ce qui ne dépend pas d'autre chose, ce qui ne subit pas la violence, n'est pas impliqué dans autre chose. L'esprit, en revenant à soi, parvient à être un esprit libre. C'est là sa fin absolue, suprême ; ainsi il se possède vraiment et a vraiment la conviction de lui-même. — A cela vient s'ajouter que l'esprit n'atteint cette fin, ne parvient à cette liberté que dans l'élément de la pensée ; dans l'intuition j'ai toujours pour objet autre chose, et qui le demeure ; ce sont toujours des objets qui me déterminent. Il en est de même pour la sensibilité ; je m'y trouve déterminé et n'y suis pas libre ; je suis déterminé ainsi ; ce n'est pas ainsi que je me suis *posé* ; ayant même conscience de ce sentiment, je sais seulement que je le sens, que je suis déterminé. En la volonté même je ne suis pas auprès de moi ; j'ai des intérêts déterminés, ce sont les miens, il est vrai ; mais ces fins contiennent cependant toujours autre chose en face de moi, une chose telle qu'elle est pour moi autre chose pour laquelle je suis destiné d'une manière naturelle [1]. En tout ceci, je ne suis pas tout à fait à moi. La pensée est l'unique sphère où, tout élément étranger ayant disparu, l'esprit est absolument libre auprès de lui-même. Atteindre ce but, voilà l'intérêt de l'Idée, de la pensée, de la philosophie.

3. [*L'évolution comme concrétion.*]

Ici l'élément formel nous regarde de plus près. Si l'évolution absolue, la vie de Dieu et de l'Esprit n'est qu'*un* seul processus, *un seul* mouvement, elle ne l'est qu'en tant qu'abstraite ; mais ce mouvement universel, comme concret, est une *série* de formations de l'esprit ; cette série ne doit pas se représenter

1. I, 3, a. t. : quelque chose qui est pour moi autre chose, par exemple les tendnces, les inclinations (XIII, 36).

comme une ligne droite, mais comme un cercle, comme un retour en soi. La périphérie de ce cercle comprend une grande quantité de cercles ; une évolution est toujours un mouvement passant par une foule d'évolutions ; l'ensemble de cette série est une succession d'évolutions revenant sur soi et chaque développement particulier est un degré de l'ensemble. Il y a continuité dans l'évolution, mais sans aboutir à l'infini (abstrait) ; elle revient au contraire en elle-même. Il doit se connaître, s'extérioriser, s'objectiver afin de savoir ce qu'il est, de s'épuiser, de s'objectiver entièrement ; afin de se révéler en entier, de descendre au plus profond de lui-même et de révéler cela. Plus l'esprit s'élève dans son évolution, plus il est profond ; il est alors véritablement profond, non seulement en soi ; en soi il n'est ni profond, ni élevé. C'est l'évolution qui est un approfondissement en soi de l'esprit afin qu'il ait conscience de sa profondeur. La fin de l'esprit, dans cette application, consiste à s'appréhender, à n'être plus caché à lui-même. La voie qui y conduit est son évolution et la série des évolutions en sont les degrés.

Si quelque chose résulte d'un de ces degrés, cela constitue le point de départ d'un autre, d'une nouvelle évolution. Le dernier état de l'un des degrés est toujours le premier du suivant. Gœthe dit donc quelque part à bon droit : « Ce qui est formé redevient toujours matière [1]. » La matière qui est formée redevient matière pour une forme nouvelle.

I, 3 L'esprit rentre en lui-même et se fait son propre objet et son penser [2] qui se dirige de ce côté, lui donne la forme et la détermination de la pensée. De cette

1. Hoffmeister pense qu'il s'agit probablement du tableau votif, § 8 de Schiller, intitulé *L'imitateur*.
2. *Sein Denken.*

notion en laquelle il s'est appréhendé et qu'il est, de cette formation qui est la sienne, de cet être, le sien, de nouveau séparé de lui, il se fait encore un objet et dirige sur lui son activité. Ainsi l'action (*das Tun*) continue à former ce qui a été formé précédemment, le rend en soi plus déterminé, plus accompli et plus profond.

II Les degrés sont différents ; le degré suivant est plus concret que le précédent. Le degré le plus bas est le plus abstrait ; sous le rapport de l'esprit les enfants sont les plus abstraits ; ils sont pleins d'intuitions sensibles, mais pauvres en idées. Au début de nos leçons nous rencontrerons beaucoup de matières sensibles, mais pour les idées ce sont les plus pauvres. Nos premières idées sont des déterminations de notre pensée plus abstraites que les idées plus tardives. Ainsi nous trouvons d'abord la détermination, chose ; il n'y a pas de chose, ce n'est qu'une idée ; ainsi ne se présente au début que ce genre de déterminations abstraites de notre pensée. L'abstraction est simple et facile. Les degrés suivants sont plus concrets ; ils supposent les déterminations des degrés précédents et les développent davantage. Chaque degré suivant de l'évolution est par suite plus riche, augmenté de ces déterminations et ainsi plus concret. — Il n'est donc aucune pensée qui ne progresse dans son évolution.

I A propos de cette évolution, on peut se demander : qu'est-ce qui évolue, quel est le *contenu* absolu qui se développe ; car l'évolution, pense-t-on, comme activité n'est que formelle et a besoin d'un substratum. Toutefois l'activité n'a pas d'autre détermination que l'action ; ce qui se développe ne peut donc autre chose que ce qu'est l'activité. C'est par là que se détermine aussitôt la nature générale du contenu. Nous distinguons dans l'évolution divers moments : l'en soi et le pour soi ; l'action

en conséquence contient en elle ces divers moments. L'action, totalité des moments, est essentiellement ce que d'une manière générale nous nommons concret; et nous pouvons ajouter : non seulement l'action est concrète, mais aussi l'en soi, le sujet de l'activité, qui commence l'évolution, qui entreprend, qui met en mouvement; car l'idée en soi est aussi concrète. Ce que nous avons dit n'être que la marche de l'évolution en est également le contenu. Le concret est donc une chose, l'en soi, et une autre aussi, à savoir l'activité qui extériorise ce concret; les deux moments donc n'en forment qu'un et c'est le troisième; ce qui signifie que l'un est auprès de soi dans l'autre, qu'il n'a pas l'autre en dehors de lui-même, mais est en lui revenu en soi.

L'Idée est essentiellement concrète, car le vrai n'est pas abstrait; l'abstrait est ce qui n'est pas vrai. La philosophie assurément se meut dans les régions de la pensée pure, mais son contenu doit être conçu comme concret. Il est peut-être difficile de comprendre que les déterminations diverses ou distinctes ou opposées forment unité, — mais seulement pour l'entendement, car celui-ci résiste au concret et veut lui ôter toute profondeur. Ce n'est que la réflexion de l'entendement [1] qui produit ce qui est abstrait, vide, le maintenant à l'encontre du vrai. Le sain bon sens exige le concret. — L'Idée, comme pensée pure, est abstraite sans doute, mais en soi absolument concrète; et la philosophie est ce qui est le plus opposé à l'abstraction; elle la combat précisément et fait constamment la guerre à la réflexion de l'entendement. Ce sont là les déterminations préliminaires que nous devions indiquer historiquement. Si nous unissons celles de l'évolution et du concret, nous obtenons le concret en mouvement (celui) de la production propre de l'en soi en vue de l'être pour soi) et l'évolution en tant que concrétion [2]. Comme l'en soi est en lui-même concret et que le développement ne fait que poser d'une manière

1. I, 3, a. t. : c'est de la théorie abstraite, aucunement vraie, exacte que dans la tête; entre autres choses nullement pratique (XIII, 37).

2. I, 3. : ainsi l'idée est selon son contenu, en soi concrète et aussi bien quant à soi (*an sich*); de même l'intérêt consiste en ce que ce qu'elle est en soi s'est extériorisé *pour elle*. Ces deux notions unies nous donnent le mouvement du concret (XIII, 37).

générale ce qui est en soi, rien d'étranger, de nouveau ne s'ajoute ; mais ce qui existait déjà non déployé, voilé, apparaît désormais comme distinct. L'évolution fait seulement apparaître l'intérieur primitif, elle extériorise le concret qui déjà s'y trouvait, qui grâce à elle devient pour soi-même et va de lui-même vers cet être pour soi. — Le concret est en soi distinct, mais tout d'abord en soi seulement, suivant la disposition, le pouvoir, la possibilité.

Le distinct se trouve encore dans l'unité et n'est pas encore posé comme distinct ; distinct en soi, il est cependant simple ; il se contredit en lui-même. Poussé par cette contradiction, il sort de la simple disposition, va de l'intérieur à la duplicité (*Zweiheit*), à la diversité ; il écarte donc l'unité afin de faire droit aux différences. L'unité des différences, qui ne sont pas encore posées comme telles, s'efforce de se résoudre. Le distinct parvient ainsi à l'être-là, à l'existence ; l'unité toutefois ne perd pas ses droits, car le distinct, une fois posé, est de nouveau mis de côté ; il doit retourner à l'unité, la vérité du distinct, en effet, est d'être un. Le mouvement seul rend l'unité vraiment concrète. C'est là d'une manière générale la vitalité, aussi bien la vitalité naturelle que celle de l'esprit, c'est celle de l'idée ; l'idée n'est pas morte, n'est pas une abstraction. C'est pourquoi il n'est pas juste, ni raisonnable et même c'est le pire, de se représenter Dieu qui ne peut être rien d'abstrait, en usant d'expressions abstraites telles que *être suprême* et dont on ne pourrait rien dire de plus. Un Dieu de ce genre est un produit de l'entendement, il est inanimé, mort [1]. — Dans le mouvement, il faut considérer et distinguer d'abord le passage de l'un à la dualité et en second lieu le retour dans l'un ; nous devons faire porter notre observation sur ceci que la différence, alors qu'elle est, s'évanouit, est idéale, est mise à l'écart, mais simplement pour que l'unité pleine, concrète, parvienne à l'être pour soi et non l'unité creuse de l'entendement.

Ce sont là les déterminations du développement du concret ; mais pour les saisir plus aisément et se les mieux représenter, nous allons donner encore quelques exem-

1. I, 1, add. : Le rythme du divin est la division de l'Un, comme l'unité de ce qui est divisé.

ples du concret, et tout d'abord empruntés aux choses sensibles.

Les objets de la nature se présentent aussitôt à nous comme concrets. La fleur, par exemple, a diverses qualités, la couleur, l'odeur, le goût, la forme, etc., mais elles forment unité ; aucune ne doit faire défaut ; elles ne sont pas disséminées : ici l'odeur, là la couleur, mais la couleur, l'odeur, etc., sont informées l'une dans l'autre, bien que en tant que différences. On ne peut pas non plus les combiner mécaniquement. Une feuille est de même en soi concrète ; chaque partie distincte de la feuille possède les propriétés de toute la feuille. L'or de même renferme en chaque point toutes ses qualités sans qu'elles soient séparées ou divisées ; là où il est jaune, il a aussi son poids spécifique ; il n'est pas un à endroit jaune et n'a pas à un autre son poids spécifique. Nous admettons pour le sensible cette concrétion comme immédiate ; ce n'est que quand il s'agit de l'esprit, de la pensée, qu'il importe de saisir le divers comme opposé. Nous ne trouvons pas contradictoire ni troublant que l'odeur de la fleur soit autre chose que sa couleur, que odeur et couleur s'opposent, tout en étant unies. Nous ne les opposons pas, c'est plutôt l'entendement, le penser de l'entendement qui en vient à déterminer en quelle mesure les éléments divers s'opposent et comment ils peuvent se concevoir comme incompatibles. Si nous parlons par exemple de la matière ou de l'espace, nous savons que la matière est composée, que l'espace est continu, ininterrompu. Je peux remplir l'espace diversement, mais non l'interrompre. D'autre part, nous pouvons partout dans l'espace poser des points, le rendre pointillé. Il en est de même de la matière ; elle est partout composée, donc partout divisible, jusqu'aux atomes, et pourtant elle est partout continue, une continuité en soi (tout atome est encore divisible). Néanmoins nous parlons d'atomes. Nous disposons ainsi d'une double détermination de la matière : de sa divisibilité et de sa continuité. Mais l'entendement dit : elle est continue *ou* pointillée (*punktuell*), atomistique ; il oppose nettement ces deux déterminations ; la raison écarte ces deux déterminations en tant qu'opposées, en disant : tout continu est atome et tout atome est continu.

Prenons un exemple dans une sphère plus haute. Nous disons de l'homme qu'il a la *liberté*, la détermination

opposée étant la *nécessité*. — Si l'esprit est libre, il n'est point soumis à la nécessité ; et voici l'antithèse : sa volonté, sa pensée, etc., sont déterminées par la nécessité et ne sont donc pas libres.

On dit alors que l'un exclut l'autre. Nous considérons les déterminations diverses, en ces opinions, comme s'excluant réciproquement et ne formant rien de concret. Or, la vérité c'est l'unité des antinomies ; nous devons dire que l'esprit en sa nécessité est libre, qu'il ne possède sa liberté qu'en elle, et que sa nécessité consiste en sa liberté. Ainsi s'unifie le divers. Toutefois, il n'est pas aisé de parvenir à cette unité, l'entendement ne le saurait ; cependant il faut faire effort pour y parvenir et la posséder. Il est toujours plus facile de dire que la nécessité exclut la liberté et vice versa que de tenir ferme le concret. — Assurément, il existe des formations qui ne sont que nécessaires, qui sont soumises à la nécessité et relèvent exclusivement d'elle ; ce sont celles de la nature ; mais ce ne sont pas de véritables existences, — ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait pas, mais elles ne détiennent pas en elles-mêmes leur vérité. C'est pourquoi la nature est abstraite et ne parvient pas à l'existence véritable. Mais l'esprit ne peut être exclusif. Compris comme liberté pure, sans nécessité, il est arbitraire, liberté abstraite ou formelle, creuse [1].

Voilà les définitions et les rapports qui nous doivent servir de préliminaires ; ils déterminent les catégories qui constituent la notion de l'histoire de la philosophie.

Si nous tenons compte de ces définitions de la nature du concret et de l'évolution, la diversité des philosophies prend aussitôt un autre sens ; car le divers n'apparaît plus, ainsi qu'on le comprend d'ordinaire, comme quelque chose de fixe, composé d'éléments indifférents les uns aux autres, quelque chose d'autonome, de multiple, etc., mais le divers doit être considéré comme en mouvement — mouvement qui rend fluides toutes les différences fixes et les réduit à des moments passagers.

I, 3 Ainsi est anéanti et remis en sa place d'un coup tout le bavardage sur la diversité des philosophies,

1. I, 3, a. t. : Cette fausse liberté est l'arbitraire (*Willkür*) et elle est pour cette raison son contraire, contrainte inconsciente, vaine croyance de liberté (XIII, 39).

comme si le divers était quelque chose d'arrêté, de fixe, dont les éléments demeurent séparés ; — bavardage qui se figure posséder, en prenant de grands airs envers la philosophie, une arme invincible contre elle et qui, fier de ses misérables définitions — véritable fierté de gueux — ne connaît même pas le peu qu'il possède et qu'il doit connaître, par exemple en ce cas la variété, la diversité. C'est pourtant là une catégorie que comprend chacun ; il est sans défiance, il la connaît et s'imagine pouvoir la manier et s'en servir, en tant que parfaitement comprise, et qu'il va de soi qu'il sache ce qu'il en est. Mais ceux qui considèrent la diversité comme une détermination d'une fixité absolue n'en savent ni la nature, ni la dialectique.

II Telles sont les déterminations que je tenais à présenter tout d'abord. Je ne les ai pas prouvées, mais tout simplement historiquement énumérées, cherchant seulement à les rendre plausibles, suivant notre représentation.

I-II Nous devons maintenant appliquer ces définitions et en voir les conséquences concrètes, c'est pourquoi je les ai données ; et nous allons passer à l'objet précis de notre étude, l'histoire de la philosophie.

II. APPLICATION DE CES DÉTERMINATIONS A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A

II α) Suivant ces déterminations, la *philosophie* est la pensée qui se rend consciente, qui s'occupe d'elle-même, se fait son propre objet, se pense dans ses

diverses déterminations. La science de la philosophie est un développement de la pensée libre, ou plutôt l'ensemble de ce développement, un cercle qui revient sur lui-même, qui est tout entier lui-même et qui ne peut que revenir à soi. Quand nous nous occupons de choses sensibles, nous ne sommes pas auprès de nous, mais auprès d'autre chose. C'est différent quand notre occupation est la pensée qui n'est qu'auprès d'elle-même. La philosophie est ainsi l'évolution de la pensée dont rien ne vient gêner l'activité. — Elle est donc un système; système est en ces derniers temps devenu une expression de blâme, car on a l'idée que le système s'en tient à un principe exclusif. Or, système signifie proprement totalité et il n'est vrai que comme totalité qui commence par ce qu'il y a de plus simple pour se concrétiser de plus en plus en évoluant.

β) Il en est de même et non autrement en ce qui concerne l'histoire de la philosophie. La philosophie comme telle, celle d'aujourd'hui, la dernière, contient tout ce qu'a produit le travail de millénaires; elle est le résultat de tout ce qui l'a précédée. Ce développement de l'esprit, considéré historiquement, c'est l'histoire de la philosophie. C'est une histoire de tous les développements de l'esprit par lui-même, un exposé de ces moments, de ces degrés, comme ils se sont succédé dans le temps. La philosophie expose l'évolution de la pensée, telle qu'elle est en et pour soi, sans éléments adventices; l'histoire de la philosophie est cette évolution dans le temps. Par suite cette histoire s'identifie au système de la philosophie. Cette identité est, il est vrai, encore une assertion dont la particulière démonstration spéculative ne peut être fournie ici; elle concerne la nature de la raison, de la pensée, nature que l'on doit étudier dans

la science de la philosophie. L'histoire de la philosophie en donne une preuve empirique; elle doit montrer que son cours est la systématisation même de la pensée. Elle présentera ce qu'expose la philosophie, mais avec l'adjonction du temps et les circonstances accessoires du pays, des divers individus, etc. Le moment où la philosophie fait son apparition dans le temps est un autre objet que nous étudierons dans la deuxième partie de l'Introduction.

L'esprit en soi et pour soi est, d'un bout à l'autre, entièrement concret ; en agissant, il a non seulement cette forme de devenir conscient dans la pensée pure, mais il se manifeste dans la totalité de ce qui fait partie de sa conformation et celle-ci est un aspect de l'histoire universelle. Quand l'esprit progresse, il doit le faire en sa totalité ; et comme il progresse dans le temps, c'est aussi dans le temps que se déroule toute son évolution. La pensée, le principe d'une période c'est l'esprit qui partout pénètre. Celui-ci doit progresser dans la conscience de soi-même et ce progrès c'est l'évolution de la masse entière, de la totalité concrète ; celle-ci rentre dans l'extériorité et par suite dans le temps.

Comme l'objet de la philosophie est la pensée pure, elle est une science et non un agrégat de connaissances, ordonné d'une certaine manière, mais un développement de la pensée en soi et pour soi nécessaire. Toutefois elle doit tenir compte de la nécessité qui fait se produire la pensée dans le temps. Car ce sont là des leçons d'histoire. Nous devons donc nous conformer à l'attitude historique, c'est-à-dire recueillir ces divers aspects comme ils se sont succédé et comme ils sont apparus, suivant cette forme de production, séparés les uns des autres, comme contin-

gents ; mais nous devons faire remarquer aussi ce qu'il y a de nécessaire dans leur apparition.

C'est là le sens, la signification de l'histoire de la philosophie. La philosophie tire son origine de l'histoire de la philosophie et inversement. La philosophie et l'histoire de la philosophie sont l'image l'une de l'autre. Étudier cette histoire, c'est étudier la philosophie elle-même et notamment la logique. Nous parlerons plus loin du concret. Pour pouvoir la comprendre ainsi, il faut savoir d'abord ce que sont la philosophie et son histoire, mais non considérer *a priori* l'histoire de la philosophie suivant le principe d'une philosophie ; c'est d'une manière purement historique que la pensée se manifeste, progressant pour elle-même.

γ) Il s'agit de préciser maintenant l'évolution de la philosophie au cours du temps. Nous disions : on ne peut se demander la signification de la pensée parce que sa signification, c'est elle-même ; il n'y a rien derrière, toutefois il faut retourner le sens ordinaire de cette expression ; parce que la pensée est ce qu'il y a d'ultime, de plus profond, de plus en arrière ; elle est soi entièrement ; cependant elle est également phénoménale et si l'on en distingue le phénomène, on peut parler alors de sa signification. L'un des aspects du phénomène est la représentation que l'on a de la pensée, l'autre est l'aspect historique.

Le premier phénomène de la pensée c'est que le penser, la pensée apparaît comme quelque chose de particulier. Outre cela que nous pensons, qu'il y a des pensées, on trouve des perceptions sensibles, des instincts, des inclinations, des déterminations de la volonté, etc. Il y a encore d'autres facultés ou activités de l'âme qui possèdent les mêmes droits que la pensée. A cet égard la pensée est une chose particu-

lière à côté d'autres choses particulières. Mais en philosophie il faut se représenter tout différemment le penser, la pensée. La pensée, c'est l'activité qui a pour objet le général. Il est bien vrai que c'est là quelque chose de particulier puisqu'on trouve à côté d'elle d'autres activités ; mais en vertu de sa vraie nature elle les comprend toutes comme lui étant subordonnées. C'est par la pensée que l'homme se distingue de l'animal ; celui-ci dispose aussi de sentiments, d'instincts, etc. ; mais les sentiments particuliers, par exemple le sentiment religieux, celui du droit, les sentiments moraux sont réservés à l'homme seul. En eux-mêmes les sentiments n'ont ni dignité, ni vérité ; leur vérité, c'est-à-dire la détermination d'un sentiment comme religieux, par exemple, n'a son origine que dans la pensée. L'animal n'a pas de religion, mais des sentiments ; l'homme n'a de la religion que parce qu'il pense. La pensée, c'est le général ; la pensée concrète possède en soi la particularisation ; le particulier ne se trouve pas à côté de l'abstrait. — Un phénomène de la pensée qui s'y rattache, c'est que la pensée est subjective. La pensée ne revient qu'à l'homme, mais non seulement à l'homme comme individu isolé, comme sujet ; nous devons la comprendre essentiellement au sens objectif. La pensée c'est le général ; déjà dans la nature, ses espèces et ses lois, nous constatons qu'il y a des pensées, mais non pas seulement sous la forme de la conscience, mais en soi et pour soi, et de même objectives. La raison universelle n'est point subjective. La pensée est ce qu'il y a de substantiel, de vrai par rapport à l'invididuel qui est momentané, passager, éphémère. Connaître la nature de la pensée écarte la subjectivité de son apparition et la signification en est alors qu'elle n'est pas seulement quelque chose

de particulier, de subjectif, ne convenant qu'à notre conscience, mais qu'elle est ce qui est général, objectif en soi et pour soi.

Le deuxième phénomène dont il a déjà été question est le phénomène historique, à savoir que les déterminations de la pensée sont apparues à telle époque, en tel pays, chez tel individu en sorte que leur apparition a l'apparence d'une succession contingente; on a dit déjà précédemment la façon dont ce phénomène se remet au point. Nous recueillons les pensées historiquement, comme elles se sont présentées chez les individus particuliers, etc., c'est une évolution dans le temps, mais conforme à la nécessité interne de la notion.

Cette conception est la seule digne de l'histoire de la philosophie; c'est l'intérêt véritable qu'offre cette histoire de montrer que de ce côté aussi tout s'est passé dans le monde conformément à la raison; voilà qui a dès l'abord en sa faveur une forte présomption; cette histoire est le développement de la raison pensante; son devenir a donc bien pu se passer conformément à la raison. Le temple de la raison consciente d'elle-même est plus élevé que celui de Salomon et que d'autres temples construits par les hommes. On y a bâti suivant la raison et non comme les Juifs et les francs-maçons construisent celui de Salomon. — On peut croire que cela s'est fait rationnellement; c'est une autre façon d'avoir foi en la Providence; ce que la pensée a produit, c'est ce qui vaut le plus dans le monde. Il ne convient donc pas de penser trouver la raison seulement dans la nature et non dans le domaine de l'esprit, de l'histoire, etc. Si l'on croit, d'une part, que la Providence a régi le monde et, d'autre part, que les événements universels dans le domaine de l'esprit — ce sont les philosophies —

sont contingents, il y a contradiction entre ces deux conceptions ; ou plutôt l'on ne croit pas sérieusement à la Providence et c'est un vain bavardage ; ce qui est arrivé, en effet, ne s'est fait qu'en vertu de la pensée de la Providence.

B

α) Ce que nous pouvons en premier lieu remarquer comme conséquence de ce qui précède, c'est qu'en histoire de la philosophie nous n'avons point affaire à des *opinions*. Dans la vie commune, il est vrai, nous avons des opinions, c'est-à-dire des idées sur des choses de l'extérieur ; l'un pense ceci, l'autre cela. Mais l'affaire de l'Esprit de l'Univers est autrement sérieuse ; là se trouve l'universalité. Il s'agit ici des déterminations générales de l'esprit ; il n'y est pas question des opinions de celui-ci ou de celui-là. L'Esprit universel se développe en lui-même, suivant sa nécessité propre ; son opinion, c'est la vérité seule.

β) Vient ensuite la réponse à la question : *Qu'en est-il de ces multiples philosophies* dont on dit qu'elles fournissent une preuve *contre* la philosophie, c'est-à-dire contre la vérité. Il faut dire d'abord qu'il n'existe qu'*une* philosophie ; il y a là déjà une signification formelle, car chaque philosophie est bien tout au moins une philosophie (en tant assurément que c'en est une, car ce n'est souvent qu'un bavardage, des idées arbitraires, etc., ce que l'on appelle philosophie). De même que les diverses espèces de fruits sont du fruit, il faut considérer le rapport des diverses philosophies à la philosophie [1]. Parler des

1. CF. Schiller, *Tableau votif*, L III : Quelle philosophie restera? Je ne sais. Mais la philosophie, elle, j'espère, durera éternellement.

nombreuses philosophies signifie qu'elles sont les degrés nécessaires au développement de la raison devenant consciente d'elle-même, de l'Un, comme nous l'avons compris précédemment. Leur succession a donc un caractère de nécessité ; aucune philosophie ne peut précéder par suite le moment de son apparition. Au XVe comme au XVIe siècle, on est revenu aux anciennes philosophies, ce qui était nécessaire au cours de la civilisation chrétienne. Toutefois, quand des philosophies périmées ressuscitent, ce sont comme des momies d'une pensée ancienne. L'Esprit universel a progressé et ce n'est point là le vêtement, la forme où il trouve encore exprimé ce qu'il est en réalité.

III Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, sur-
2 XI humaine ; elle est le divin dans l'homme. La philosophie
1827 est la raison qui s'appréhende sous forme de pensée, qui devient consciente de manière à s'objectiver, à se connaître sous forme de pensée. Cette production, cette science d'elle-même est également une — une même pensée. Il ne saurait y avoir par suite qu'une philosophie. Beaucoup de choses peuvent sans doute s'intituler philosophie, qui n'en sont pas. — Il n'y a là rien de spécial, car la philosophie c'est l'esprit qui pense dans l'histoire universelle. Il est libre, en dehors de toute particularité. L'esprit, la raison qui pensent ne se préoccupent pas de ce que débitent la science et la sagesse mondaine ; l'esprit qui pense n'a affaire qu'à lui-même. Des milliers de gens qui ont traité des particularités sont oubliés ; une centaine de noms seulement se sont conservés. La Mnémosyne de l'histoire universelle ne donne pas en partage sa gloire à des indignes ; de même que dans l'histoire extérieure elle ne connaît que les actes des héros, de même elle ne connaît dans l'histoire de la philosophie que les actes des héros de la raison qui pense. C'est là notre objet. Il ne s'agit pas d'opinions, de contingences ; ce qui s'y est manifesté, c'est la raison qui pense, l'Esprit pensant de l'Univers. La succession de ces actes est une succession, il est vrai ; mais c'est une seule œuvre qui

est produite. L'histoire de la philosophie ne considère qu'*une* philosophie, un seul acte, réparti toutefois en degrés différents. — Il n'y a jamais eu qu'une philosophie, la connaissance qu'a de soi-même l'Esprit. Cette philosophie une est donc la pensée qui se connaît comme universelle bien qu'elle ne soit pas encore concrète, mais seulement formelle. Le divers, la quantité qu'elle produit par elle-même, est sous le signe du général. Quelle que soit la philosophie que l'on rencontre, c'est encore de la philosophie. On ne peut donc admettre l'excuse suivante : on voudrait bien faire de la philosophie mais on ne sait laquelle choisir. De même que les cerises, les prunes, etc., sont des fruits, toute philosophie est tout au moins de la philosophie.

La philosophie, c'est la pensée qui s'appréhende ; elle est concrète ; c'est donc la raison qui s'appréhende. Cette appréhension est une appréhension qui se développe. L'aspect premier de la raison, l'existence de la pensée, est comme le germe, tout à fait simple. Mais cette existence simple est une tendance qui veut se déterminer davantage. La première appréhension de lui-même que l'esprit fait est générale, abstraite ; mais en soi la raison est concrète. Ce concret en soi doit devenir conscient — ce qui ne se peut que si les diverses parties apparaissent les unes après les autres, chaque détermination pour elle-même, l'une après l'autre, comme cela se passe pour les végétaux. Mais il y a ceci de remarquable que cette succession et cette distinction des notions s'unissent dans la connaissance des divers systèmes. Les notions concrètes de la raison se développent sans que les notions précédentes disparaissent dans les systèmes de pensée des suivantes. Il en va dans l'histoire comme pour l'évolution de l'individu isolé. Nous apprenons peu à peu. L'aptitude à écrire, ce qui était capital pour nous jeunes garçons, se conserve chez l'homme ; mais cette connaissance élémentaire d'un degré antérieur s'unit avec ce qui vient ensuite, en une culture totale. C'est ainsi que ce qui précède se conserve dans l'histoire de la philosophie ; rien n'est rejeté. Nous verrons plus exactement en détail cette progression dans l'histoire de la philosophie. Il faut toutefois admettre que cette progression a été rationnelle et qu'une Providence y a présidé ; or, si ceci doit être admis pour l'histoire, à plus forte raison pour l'évo-

lution de la philosophie puisqu'elle est ce qu'il y a dans l'esprit de plus saint, de plus intime.

Ainsi se trouve écartée cette idée que le hasard a inspiré à l'un telle opinion et à l'autre telle autre ; il n'est plus désormais question d'opinions individuelles ; — conception dont il est bon d'ailleurs de tenir compte quand il s'agit d'un savoir contingent.

La progression de la philosophie est nécessaire. Toute philosophie a dû nécessairement apparaître à l'époque de son apparition ; toute philosophie est apparue au moment qu'il fallait ; aucune n'a dépassé son temps, toutes ont appréhendé par la pensée l'esprit de leur époque. Conceptions religieuses, déterminations de la pensée, contenu du droit, de la philosophie, etc., tout cela est un seul et même esprit. Les philosophies ont rendu conscient ce qui en leur temps concernait la religion, l'État, etc. C'est pourquoi il n'est point sain de croire qu'une ancienne philosophie se répète. — Ce point de vue toutefois doit être étudié d'une manière plus profonde.

De ce qui a été dit il résulte en premier lieu que l'ensemble de l'histoire de la philosophie présente une progression en soi conséquente, nécessaire ; elle est rationnelle en soi, libre en soi, déterminée par elle-même, par l'idée. La contingence qui veut qu'il en aurait pu être ainsi ou autrement est une fois pour toutes écartée et chassée dès que l'on commence l'étude de l'histoire de la philosophie. Le développement des notions est nécessaire en philosophie ; il en est de même dans son histoire. Cette progression se précise par la contradiction du fond et de la forme. Ce qui la dirige, c'est la dialectique interne des formations. En effet, ce qui est formé est déterminé, il doit être ainsi constitué ; pour être, pour exister, il lui faut une détermination concrète (*Bestimmtheit*), mais alors c'est quelque chose de fini et le fini n'est pas le vrai, n'est pas ce qu'il doit être ; en opposition avec son contenu, son idée, il doit s'anéantir. Mais pour exister, il faut d'autre part qu'il ait en lui l'Idée ; or étant déterminée, la forme de celle-ci est finie, son existence, unilatérale et bornée. L'Idée en tant qu'intérieure doit briser cette forme, détruire l'existence unilatérale pour se donner la forme absolue, identique au contenu. Le principe directeur se trouve dans cette dialectique de l'infini en soi de l'Idée qui, existant sous cette forme particlle, doit écarter cette existence. Cette première détermina-

tion nous guidera dans l'histoire de la philosophie. La progression comme totalité est nécessaire ; c'est ce qui résulte de la nature de l'Idée. L'histoire de la philosophie n'a qu'à garantir cet *a priori* qui se trouve dans la nature même de l'Idée ; elle n'en est qu'un exemple.

La deuxième détermination plus précise consiste en ce que chaque philosophie prise en elle-même a été et est encore nécessaire, en sorte qu'aucune n'est périmée, mais que toutes sont conservées. Les philosophies sont des moments nécessaires, donc impérissables du Tout, de l'Idée ; c'est pourquoi elles sont conservées non seulement dans la mémoire, mais encore de manière affirmative ; nous n'avons en effet qu'à distinguer entre le principe particulier d'une philosophie et l'exécution de ce principe ou son application au monde. Les principes comme tels sont conservés ; ils sont nécessaires et existent éternellement dans l'Idée. La philosophie la plus récente contient donc les principes de toutes les précédentes, elle en est le résultat.

II Les différentes philosophies se sont non seulement contredites, mais aussi réfutées ; on peut donc poser la question : Quelle est alors la *signification* de cette réfutation réciproque ? La réponse est donnée par ce qui vient d'être dit. Il n'y a de réfutable que cette proposition qu'un aspect ou une forme concrète quelconque de l'Idée passe pour la forme suprême maintenant et à toute époque. Elle l'a été en son temps ; mais en concevant l'activité de l'esprit comme une évolution, elle descend et cesse de l'être, n'est plus reconnue comme telle et regardée en quelque sorte de façon à n'être qu'un moment du degré suivant. Le contenu n'a pas été réfuté. La réfutation ne fait que mettre à un rang inférieur une détermination, en la subordonnant. Ainsi ne s'est perdu aucun principe philosophique, mais tous les principes se sont conservés dans ce qui a suivi. Ils n'ont fait que modifier la place qu'ils occupaient.

Cette réfutation se présente dans tout développe-

ment, comme quand l'arbre sort du germe. La fleur, par exemple, est la réfutation des feuilles ; elle paraît être l'existence suprême, véritable de l'arbre ; mais la fleur est réfutée par le fruit. Le fruit qui vient en dernier lieu renferme tout ce qui l'a précédé, toutes les forces qui se sont développées antérieurement. Il ne peut parvenir à se réaliser sans être précédé par les degrés antérieurs. Les degrés se séparent dans les existences naturelles ; car la nature, d'une manière générale, est la forme de la division. Cette succession, cette réfutation existe aussi dans l'esprit, mais les degrés précédents demeurent dans l'unité. La dernière, la plus récente philosophie doit donc contenir les principes des philosophies antérieures, elle est donc la philosophie supérieure.

Il est plus facile de réfuter par conséquent que de justifier, c'est-à-dire de voir et de souligner ce qu'il y a d'affirmatif en quelque chose. L'histoire de la philosophie montre d'une part la borne, le côté négatif des principes, mais aussi d'autre part leur côté affirmatif. Rien n'est plus facile que d'en montrer le côté négatif. On satisfait sa conscience en constatant que l'on se trouve au-dessus de ce que l'on juge quand on en découvre le côté négatif. La vanité en est flattée ; on dépasse en effet ce que l'on réfute ; mais si l'on dépasse, on ne pénètre pas ; or pour découvrir le côté affirmatif, il faut avoir pénétré l'objet, l'avoir justifié ; c'est bien plus difficile que de le réfuter. — Dans la mesure donc où les philosophies se montrent réfutées, il faudra également qu'elles se montrent conservées.

1 On peut en outre remarquer qu'aucune philosophie n'a été réfutée, toutes le sont néanmoins. Mais ce qui a été réfuté, ce n'est pas le principe, mais ceci qu'il est l'ultime, l'absolu, et qu'il ait comme tel une valeur abso-

lue ; il s'agit d'abaisser un principe au rang d'un moment déterminé de l'ensemble. Il n'y a donc pas disparition de principe, mais uniquement la forme, d'être absolu, ultime. Voilà ce que signifie la réfutation des philosophies. La détermination par exemple de la philosophie atomistique, c'est que l'atome est l'absolu, l'indivisible, l'un ; dans sa détermination suivante, c'est l'individuel ; déterminé plus précisément encore, c'est le subjectif. Je suis aussi *un*, un individu ; mais comme sujet, je suis esprit. L'atome est l'être pour soi, tout abstrait, le simple ; Un et l'atomistique en est venue, en essayant d'appréhender l'absolu dans la détermination abstraite de l'Un, à le déterminer comme beaucoup de Un, un nombre infini de Un. Nous ne sommes plus des atomistes ; le principe atomistique a été réfuté. L'esprit est bien un Un mais il ne l'est plus en cette abstraction. L'Un pur est une détermination ou définition de l'esprit trop pauvre pour pouvoir l'épuiser. L'Un n'exprime donc pas l'Absolu. Toutefois ce principe s'est conservé (il s'est maintenu jusqu'au Moi de Fichte), mais non comme définition complète de l'Absolu. — Ainsi aucune philosophie, aucun principe d'une quelconque philosophie n'a été réfuté, mais tous les principes se sont conservés ; on ne peut se passer d'aucun, tous les principes doivent se conserver dans la véritable philosophie.

Il y a donc deux points de vue par rapport à l'attitude à prendre à l'égard du principe d'une philosophie, l'un négatif, l'autre affirmatif, Le point de vue négatif voit ce qu'un principe a d'exclusif, le point de vue positif ou affirmatif voit qu'il y a là un moment nécessaire de l'Idée. Nous apprécions justement une philosophie si nous tenons compte des deux ; tout jugement doit les comprendre l'un et l'autre. En tout il convient de reconnaître les défauts, mais aussi ce qu'il y a de vrai. Reconnaître les défauts, c'est chose facile ; mais découvrir ce qui est bien exige une étude approfondie, de la maturité. Il est aisé, surtout à notre époque, de déclarer qu'une ancienne philosophie est défectueuse, mais il est difficile de comprendre comment elle est issue du besoin nécessaire de l'esprit. — C'est là la deuxième conséquence qui doit être envisagée dans l'histoire de la philosophie.

III En ce qui concerne l'assertion que les philosophies ont été réfutées et sont périmées, nous dirons que la vérité s'est pourtant maintenue et qu'elle est une et

identique dans toutes. Réfuter signifie donc seulement que la philosophie d'une époque est, il est vrai, le point de vue supérieur de l'Esprit évoluant dans sa disposition (*Verfassung*), mais qu'aucune ne peut prétendre avoir atteint le point de vue suprême qu'aucun autre ne dépasse. L'exclusivisme d'une philosophie de ce genre n'a consisté qu'à se considérer pour le point de vue ultime, pour la fin dernière de la philosophie. La progression — c'est ce qui s'appelle réfutation — signifie donc uniquement qu'une philosophie de ce genre a été ramenée de cette position à n'être qu'un degré, une division de la totalité. La progression de l'Esprit qui va s'approfondissant, c'est que ce qui était général se particularise. Ainsi je commence la Logique par l'Être ; en continuant l'être est maintenu, mais l'on édifie sur ce fondement. L'Être, l'entière généralité, reçoit une détermination particulière. Sur l'être se fonde la pensée ; la notion constitue à son tour un degré plus élevé : c'est la pensée qui se détermine. La pensée demeure en tant que générale, mais s'explicite par un côté. Il en va de même pour les principes de la philosophie ; le contenu général reste le même ; mais leur position est devenue différente.

II Quant à la réfutation d'une philosophie par une autre, il faut donner une détermination encore plus précise qui se présentera dans l'histoire même de la philosophie, qui nous montrera le rapport existant entre les philosophies et dans quelle mesure leurs principes ont modifié leur position. La réfutation, nous l'avons vu, comprend une négation ; elle consiste en ce que la foi que l'on a ajoutée à un système philosophique ne se justifie pas. Cette négation affecte deux formes : l'une, c'est que le système subséquent montre l'inconsistance du précédent, alors que l'on oppose une philosophie à la philosophie antérieure et que le principe de la philosophie postérieure soutient l'examen. Tout principe de l'entendement est unilatéral et ce caractère apparaît en ceci que l'autre principe lui est opposé. Or cet autre principe est aussi bien unilatéral. La totalité, en tant qu'unité qui les unit,

ne s'y trouve donc pas ; elle n'existe en son entier, que dans le cours de l'évolution. C'est ainsi que l'épicurisme s'oppose au stoïcisme, de même la substance de Spinoza, comme unité absolue, à l'unité de la monade de Leibniz, à l'individualité concrète. L'Esprit qui se développe intègre aussi le côté exclusif d'un principe en faisant apparaître l'autre. La deuxième forme, forme supérieure, de la négation consiste à unir en une totalité les diverses philosophies en sorte qu'aucune ne demeure en son indépendance, mais que toutes paraissent être les parties d'une philosophie unique. Leurs principes s'unissent en devenant les éléments de l'Idée une ; ou encore ce ne sont que les moments, les déterminations, les côtés de l'unique Idée. C'est là le concret, qui unit les autres en soi et constitue la véritable unité de ces déterminations. — Il ne faut pas confondre ce concret avec l'éclectisme, c'est-à-dire le simple assemblage de divers principes, de diverses opinions, et pour ainsi dire de divers lambeaux pour faire un vêtement. Le concret est l'identité absolue, parfaite de ces différences et non leur assemblage extérieur, de même que l'âme humaine, d'une manière générale, est le concret pour les âmes, en tant que l'âme végétale est contenue dans l'âme animale et celle-ci à son tour dans l'âme humaine. — L'histoire de la philosophie nous fera connaître des nœuds (*Knoten*) de ce genre où sont combinées ces particularités, ces philosophies. La philosophie de Platon offre un exemple d'un tel *nœud*. Prenons les dialogues de Platon, nous verrons que quelques-uns par leur caractère rappellent les Éléates, les autres les pythagoriciens, d'autres Héraclite et toutefois la philosophie de Platon, en combinant ces vieilles philosophies, en a transfiguré ainsi les insuffisances. Ce n'est pas

une philosophie éclectique mais une pénétration, une union absolue, véritable de ces philosophies. Un autre nœud de ce genre est la philosophie alexandrine que l'on a dénommée aussi bien néo-platonicienne, néo-pythagoricienne, néo-péripatéticienne ; elle a en effet combiné ces diverses philosophies opposées.

III Nous avons dit : la raison est une et cette rationalité
4 XI une, un système, et c'est pourquoi l'évolution des déter-
1827 minations de la pensée est également rationnelle. Les principes généraux apparaissent selon la nécessité de la notion fondamentale. La position des précédents est déterminée par ce qui suit. Le principe d'une philosophie tombe dans la suivante au rang d'un moment. Une philosophie ne se réfute pas, ce n'est que sa position qui se réfute. Ce sont les feuilles qui sont d'abord le mode d'existence le plus élevé de la plante, puis le bouton, le calice qui devient ensuite l'enveloppe au service du fruit, c'est ainsi que le premier élément est mis par le suivant à un rang inférieur. La réfutation est nécessaire pour que le fruit apparaisse qui en lui réunit tout.

Les philosophies sont les formes de l'Un ; elles nous paraissent sans doute différentes l'une de l'autre, mais le vrai y est l'ἀρχόμεν, l'Un en tout. Une étude plus poussée nous montrera comment progressent leurs principes, en sorte que le suivant est une nouvelle détermination du précédent ; en cela seul consiste la différence. — Les principes s'opposent aussi, notamment quand la réflexion s'est développée, est devenue plus raisonnable ; il en est ainsi des principes stoïcien et épicurien. Le stoïcisme fait de la pensée un principe ; mais l'épicurisme déclare vrai le principe directement opposé : le sentiment, le plaisir ; pour l'un donc, c'est le général, pour l'autre le particulier, l'individuel ; pour le premier, c'est l'homme pensant, pour le second l'homme sensible. Leur réunion seule forme la totalité de la notion, l'homme d'ailleurs se composant des deux éléments, du général et du particulier, de la pensée et de la sensibilité. Leur union est la vérité ; mais elles se manifestent l'une après l'autre, en s'opposant. Le scepticisme est le principe négatif s'élevant contre les deux précédents ; il écarte

le caractère exclusif de l'un et de l'autre ; mais où il se trompe, c'est quand il croit les avoir anéantis ; car tous deux sont nécessaires. — Ainsi l'essence de l'histoire de la philosophie, c'est que des principes exclusifs deviennent des moments, des éléments concrets et se conservent pour ainsi dire en un nœud, le principe des conceptions subséquentes est supérieur ou, ce qui revient au même, plus profond. — On ne peut admettre l'éclectisme que mène souvent la vanité. La philosophie de Platon n'est pas un éclectisme, mais une réunion des précédentes philosophies qui forment alors un tout vivant, une union en une vivante unité de la pensée. De même le néo-platonisme ou l'alexandrinisme n'est pas un éclectisme ; la contradiction entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote qui s'y manifeste n'est qu'un exclusivisme de la détermination concrète (*Bestimmtheit*) qui se prend pour absolue.

Il importe avant tout de connaître les principes des systèmes philosophiques et ensuite de reconnaître chacun d'eux comme nécessaire ; étant nécessaire, il se présente en son temps comme supérieur. Va-t-on plus loin, la détermination précédente devient seulement un ingrédient de la nouvelle ; on s'en charge sans la rejeter. De cette manière tous les principes sont conservés. Ainsi l'Un, l'unité est le fondement de tout ; ce qui se développe dans la raison ne progresse que dans l'unité de celle-ci. Nous ne pouvons nous passer de la détermination de la pensée qui est l'Un, bien que la philosophie qui a fait de l'Un le principe supérieur, celle de Démocrite, soit pour nous creuse.

Connaître vraiment un système, c'est l'avoir en soi justifié. Se contenter de réfuter une philosophie, ce n'est pas la comprendre ; il faut voir le vrai qu'elle contient. Rien de plus facile que de critiquer, de voir quelque part le caractère négatif ; c'est surtout le goût des jeunes ; mais si l'on ne voit que la négation,on ignore le contenu qui est, lui, affirmatif ; on le dépasse, sans se trouver à l'intérieur. La difficulté consiste à voir ce que contiennent de vrai les systèmes philosophiques ; ce n'est que quand en eux-mêmes on les a justifiés, qu'on peut parler de leurs bornes, de leur étroitesse.

γ) Une troisième conséquence de ce qui a été dit, c'est que nous n'avons pas affaire à du *passé*, mais

à la pensée, à notre propre esprit. Ce n'est donc pas en réalité une histoire, ou bien c'est une histoire qui en même temps n'en est pas une ; car les pensées, les principes, les idées qui s'offrent à nous sont du présent ; ce sont des déterminations de notre propre esprit. Ce qui est historique, c'est-à-dire du passé, n'est plus, est mort. La tendance historique abstraite qui s'occupe d'objets inanimés s'est fort répandue en ces derniers temps. C'est un cœur défunt qui trouve sa satisfaction à s'occuper de ce qui est mort, des cadavres. L'esprit vivant dit : Laissez les morts enterrer leurs morts et suivez-moi. Les pensées, les vérités, les connaissances que je ne possède que sous forme historique sont hors de mon esprit, c'est-à-dire mortes pour moi ; ma pensée, mon esprit n'y sont pas ; mon for intérieur est absent. La possession de connaissances purement historiques ressemble à la possession juridique de choses dont je ne sais que faire. Si l'on se satisfait de savoir simplement ce que tel ou tel a pensé, ce qui est transmis, alors on se transmet aussi soi-même, en renonçant à ce qui fait que l'homme est homme, à la pensée. On ne s'occupe dans ce cas que de la pensée et de l'esprit d'autrui, on n'étudie que ce qui a été vérité pour autrui. Ce qu'il faut c'est penser par soi-même. Si l'on ne s'occupe qu'historiquement de théologie, en apprenant par exemple ce que des conciles, des hérétiques et ceux qui ne l'étaient pas ont pensé de la nature de Dieu, on peut sans doute avoir des idées édifiantes ; mais on ne possède pas le véritable esprit. Pour l'avoir, point n'est besoin d'érudition théologique. Quand la tendance historique est prépondérante dans une période, on peut admettre que l'esprit est en proie au désespoir, qu'il est mort, qu'il a renoncé à se satisfaire lui-même, autrement il ne s'occuperait pas

bjets qui sont morts pour lui. — Dans l'histoire la pensée, c'est de la pensée qu'il s'agit; nous vons examiner comment l'esprit s'approfondit n lui-même pour prendre conscience de soi, comment homme se rend compte de la conscience de son sprit; pour le pouvoir il faut que *son* esprit s'y applique. — Je ne m'élève que contre la pure attitude historique; il ne s'agit pas de rendre méprisable l'étude de l'histoire; car nous nous occupons nous-même de l'*histoire* de la philosophie. Cependant, quand une époque traite tout historiquement, s'occupant toujours d'un monde qui n'existe plus, ne vagabondant que dans des tombes, l'esprit renonce à sa vie propre qui consiste à se penser.

II Tout est conservé. L'histoire de la philosophie s'occupe du passé, mais tout autant du présent, c'est-à-dire de ce qui intéresse nécessairement notre esprit pensant. Comme pour l'histoire politique nous avons affaire ici à de grands caractères, au droit et à la vérité; cela est humain, cela nous attire et émeut notre âme. Nous ne sommes pas en présence seulement d'un objet historique abstrait; on ne peut s'intéresser à ce qui est mort, passé; cela n'a d'intérêt que pour l'érudition et la vanité.

II La pure méthode historique veut aussi qu'un maître d'histoire de la philosophie soit impartial. Cette condition d'*impartialité* signifie en général que ce maître doit prendre en quelque sorte l'attitude d'un mort en exposant les philosophies, qu'il doit les étudier comme séparées de son esprit, comme extérieures. Tennemann, par exemple, se donne cette apparence impartiale. Toutefois, à y regarder de plus près, il est tout à fait imbu de philosophie kantienne dont le principe capital est qu'on ne peut connaître le vrai. Mais alors l'histoire de la philosophie est une triste occupation quand on sait

d'avance qu'on ne peut s'occuper d'
manqués. Tennemann vante les phil de
plus divers, leur application, leur génie, d
il les blâme aussi de n'être pas encore p e
point de vue de Kant, ou, d'une manière
d'avoir fait de la philosophie. On ne doit
prendre parti pour l'esprit pensant. Or, si
étudier, comme il convient, l'histoire de l
sophie, l'impartialité consistera à ne pas
parti pour les opinions, les pensées, les idé
individus ; mais il faut prendre parti pour la
sophie, ne pas se borner à connaître la pensée
trui et à s'en contenter. On ne reconnaît la v
que si l'on s'y applique avec son esprit ; c'est ce
ne montre pas la connaissance à elle seule.

III Comme pour toute histoire, il faut, dit-on, être surtou impartial en histoire de la philosophie. Beaucoup d gens considèrent cela comme condition essentielle sans quoi l'on part de son propre système et l'on juge les autres d'après lui. Cette condition paraît équitable. En ce cas toutefois l'impartialité a un caractère particulier — c'est comme en Histoire. Quand il s'agit d'une biographie, d'une description, etc., historique, de Rome par exemple, de César, il faut sans doute prendre parti ; on est en présence d'un objet déterminé, il importe d'examiner ce qui est exact, essentiel, conforme au but, et omettre ce qui ne lui est pas conforme ; ajoutez le jugement sur le droit et l'injuste ; il faut prendre parti pour le droit et le bien. Sinon on raconte tout sans ordonner ni enchaîner. Lorsqu'on ne juge pas, l'histoire perd de son intérêt. C'est ainsi également qu'il faut être partial dans l'histoire de la philosophie, présumer, avoir un but, lequel est la pensée pure et libre. Ce qui s'y rapporte doit être indiqué. Cependant, en réalité, l'histoire de la philosophie ne comporte pas une fin semblable ; on doit la traiter impartialement. Or, si l'on exige de cette histoire qu'elle soit impartiale, c'est dire qu'on la veut sans idées et sans substance (*gehaltlos*) et qu'elle soit un simple assemblage, une narration dont les différentes

parties resteront sans cohésion. Mais ce que nous voulons c'est appréhender suivant leur ordre les principes de l'histoire de la philosophie et chercher à en développer l'enchaînement nécessaire.

II Je dois ajouter encore quelques remarques sur la méthode de l'histoire de la philosophie.

III. CONSÉQUENCES EN CE QUI CONCERNE LA MÉTHODE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

On voit clairement par avance que l'espace d'un semestre est trop court pour exposer complètement l'histoire de la philosophie, ce travail de l'esprit comprenant plusieurs milliers d'années ; il faudra donc se limiter. De ce que nous avons dit jusqu'ici au sujet du genre d'histoire dont nous avons à parler, il suit en ce qui concerne notre développement α) que nous nous en tiendrons aux principes des philosophies et à leur évolution. Ce sera notamment le cas pour les philosophies anciennes, moins à cause du manque de temps que parce qu'ils peuvent seuls nous intéresser. Ce sont les plus abstraits, les plus simples et pour cette raison les plus indéterminés, c'est-à-dire que la détermination concrète n'y est pas posée, bien qu'en eux-mêmes ils détiennent toutes les déterminations. Ces principes abstraits suffisent jusqu'à un certain degré, vont jusqu'à un certain point qui offre encore de l'intérêt. Mais comme leur développement n'est pas complet, ils se rangent dans la catégorie des principes particuliers,

c'est-à-dire qu'à l'usage ils ne s'étendent qu'à une certaine sphère. Il faut compter parmi eux par exemple le principe du mécanisme. Si nous examinions comment DESCARTES, suivant ce principe, a traité la nature animale, nous ne serions pas satisfaits. Notre notion, plus profonde, exige dans ce cas un principe plus concret. Les explications concernant la nature végétale et animale d'après ce principe ne nous contenteraient pas. Un principe abstrait a en réalité une sphère qui lui convient. Ainsi le principe du mécanisme vaut pour la nature inorganique, pour l'existence abstraite (le vivant est le concret, l'inorganique est l'abstrait), mais ce principe ne s'applique plus dans une sphère supérieure. Les anciennes philosophies abstraites avaient par exemple considéré l'univers au point de vue atomistique. Ce principe est absolument insuffisant quand il s'agit d'une philosophie plus élevée, de la vie, de l'esprit. C'est pourquoi étudier son rapport à la vie, à l'esprit est pour nous sans intérêt. A cet égard c'est l'intérêt même de la philosophie qui nous engage à n'étudier ici que les principes des philosophies.

β) De plus, chez les Anciens, il suffit de nous en tenir à ce qui est d'ordre philosophique en négligeant ce qui est historique, biographique, critique, etc., c'est-à-dire ce qui a été écrit à ce sujet ou ce qui est simplement secondaire. En ce genre on a accumulé force détails, par exemple que Thalès a été, dit-on, le premier à prédire les éclipses du soleil, que Descartes et Leibniz ont été supérieurs pour l'analyse, etc. Tous ces détails, nous les éliminons. — De même, nous nous soucierons peu de l'histoire de l'extension des systèmes. Notre sujet porte sur le contenu des systèmes, non sur leur histoire extérieure. Nous

connaissons par exemple un grand nombre de professeurs de stoïcisme qui, en leur temps, ont eu beaucoup d'influence et qui ont même développé certains points ; nous en ferons abstraction et ne parlerons pas de ces maîtres. L'histoire de la philosophie ignore ces hommes en tant qu'ils n'ont été célèbres que comme professeurs.

1 En ce qui concerne, en troisième lieu, la façon de traiter les diverses philosophies, nous avons à nous en tenir qu'aux principes. Tout principe contenu dans le système de la pensée est parvenu à son expression, à son être-là (*Dasein*), et a conservé un certain temps la prépondérance. Si la totalité de la philosophie a été développée sous cette forme, on appelle cela un système. On peut donc vouloir en connaître l'ensemble et on le doit ; mais ce qu'il y a de plus intéressant c'est le principe. S'il est encore abstrait, il ne suffit pas pour appréhender les formations qui se rattachent à notre conception phisophique et la réalisation demeure pauvre. Nous avons fait déjà mention du principe de l'atomisme ; il apparaît aussitôt que si, laissant le mécanique, nous examinons la vie organique, ce principe ne peut comprendre la représentation de la plante, cette chose qui pousse, se médiatise (*sich vermittelnde*), se réalise, et moins encore la vie animale. Si nous nous détournons du côté de l'esprit, nous constatons que l'Un peut encore moins exprimer la profondeur de l'esprit. Ainsi le cartésianisme peut, il est vrai, faire comprendre de façon suffisante le mécanisme, mais si nous voulons appliquer ses données au monde organique, il devient insuffisant et perd par suite de son intérêt [1]. Nous pouvons donc négliger ses applications au reste de la philosophie (*Weltanschauung*). Les philosophies qui s'appuyaient sur des principes ou des points de vue secondaires — peut-on ainsi dire — n'étaient pas conséquentes ; elles ont fait preuve de vues profondes, mais qui étaient hors de la portée de leurs

1. I, 3, add. : Nous n'examinerons donc que les principes de ces philosophies ; quand il s'agira de philosophies plus concrètes, nous les étudierons aussi dans leurs développements essentiels et leurs applications (XIII, 52).

principes. Ainsi le *Timée* de Platon peut être traité de philosophie de la nature ; mais passant à l'empirisme, elle se montre dans cette partie, notamment en ce qui concerne la physiologie, insignifiante. Son principe ne pouvait encore appréhender la nature esprit (comprendre la nature entière). Toutefois, les vues profondes çà et là ne manquent pas ; mais elles ne sont pas dues au principe, au contraire elles surgissent comme des idées heureuses, d'une manière tout à fait inconséquente.

Il s'ensuit encore que nous avons affaire non au passé, mais à l'actuel, au présent. L'élément extérieur seul s'est évanoui, les hommes, leur destinée, etc., il ne demeure que ce qu'ils ont produit. Il ne s'agit donc pas d'un savoir historique mais d'un présent où nous-mêmes sommes présents. Nous avons à nous occuper de la notion qui est la nôtre. Une science simplement historique offre un gain minime ; elle demeure pour moi toujours une chose étrangère, extérieure.

Nous pouvons tirer d'autres conséquences encore relativement à l'étude de l'histoire de la philosophie comparée à l'étude même de la philosophie. Ce qu'expose l'histoire de la philosophie, c'est la philosophie elle-même ; nous l'avons déjà vu. Le contenu en soi et pour soi et son évolution dans le temps est un seul système ; nous retrouvons la même gradation, la même totalité de degrés. Mais assurément l'Esprit dans l'histoire de la philosophie a mis un temps considérable pour parvenir à la notion de lui-même ; nous le trouvons réparti sur des millénaires. Nous avons reçu des ancêtres le trésor de la connaissance rationnelle et nous pouvons nous approprier toute cette richesse que le temps divise. C'est l'occasion que nous offre l'histoire de la philosophie. Ceci concerne l'étroite liaison de cette histoire avec la philosophie ; pour y découvrir un système, il faut connaître déjà le système de la philosophie ; c'est l'affaire du maître qui le connaît de systématiser l'histoire de la philosophie, d'en montrer le développement logique.

On peut penser que la philosophie dans sa progression graduelle a dû suivre un ordre différent de celui dans lequel les degrés se sont produits dans le temps. Mais en général, dans l'ensemble, l'ordre est le même.

Une seconde détermination à noter encore ici s'ajoute immédiatement à celle du développement et du concret. Nous disions : Le concret est ce qui est en soi et pour soi,

l'unité de l'être en soi et de l'être pour soi. Cette notion générale comprend relativement à la progression, à la marche graduelle de l'évolution, les différences suivantes : l'En soi est le commencement, l'immédiat, le général abstrait. Ce qui fait le début n'a pas encore progressé, n'est pas parvenu encore à autre chose. En deuxième lieu vient le pour soi, en troisième lieu l'en soi et pour soi. Ce qui est plus concret vient donc ensuite. Alors éclate la différence, à savoir que ce qui vient en premier lieu est ce qu'il y a de plus abstrait, de plus indigent, de plus pauvre en déterminations, tandis que ce qui est le plus avancé est le plus riche. Cette différence nous révèle aussitôt l'exactitude réciproque des degrés. Ceci peut paraître contradictoire, car on pourrait croire que le concret vient d'abord [1], que l'enfant encore dans la totalité primitive de sa nature est rattaché à la totalité du monde. L'homme, dit-on, n'est plus cette totalité, il se pose des bornes, il s'attribue en propre un côté déterminé du Tout, se livre à une occupation unique ; sa vie est une vie abstraite [2]. Il en est ainsi pour la marche graduelle de l'intelligence, de la connaissance ; sensibilité et intuition viennent en premier lieu, ce qui est tout à fait concret ; la pensée vient plus tard au contraire, c'est l'activité de l'abstraction. En réalité c'est l'inverse ; il faut faire attention au terrain sur lequel nous nous trouvons. En histoire de la philosophie nous sommes dans le domaine de la pensée. Si nous comparons la sensibilité avec la pensée, il apparaît qu'à certains égards le sentiment ainsi que la conscience sensible sont bien d'une manière générale ce qu'il y a de plus concret, cependant bien entendu d'une manière générale, mais d'autre part ce qu'il y a de plus pauvre en *pensée*. Il nous faut distinguer le concret naturel du concret de la pensée, le naturel est multiple en face de la simplicité de la pensée. Par rapport à la multiplicité de l'intuition sensible, l'homme est pauvre, mais sous le rapport de la pensée

1. I, 3, a. t. : Ceci peut s'opposer à la conception commune ; mais celles de la philosophie sont souvent le contraire de ce qu'on pense d'habitude — toutefois on ne veut les trouver (XIII, 53).

2. I, 3, add. : L'homme agit dans des buts déterminés non de toute son âme et de tout son cœur, mais se disperse en une foule de détails abstraits ; l'enfant, le jeune homme se mettent tout entiers dans ce qu'ils font.

l'enfant est le plus pauvre, l'homme le plus concret, il est plus riche de pensées [1] ; or il s'agit ici du concret de la pensée et dès lors la pensée scientifique est plus concrète que l'intuition sensible.

Ainsi l'esprit commence par la pauvreté, plus tard vient la richesse. Si nous appliquons ce principe aux diverses philosophies, il s'ensuit premièrement que les premières philosophies ont le contenu le plus pauvre ; chez elles l'idée est le moins déterminée ; elles se tiennent dans des généralités qui demeurent creuses. C'est ce qu'il faut savoir pour ne pas leur demander des déterminations que ne pourra donner qu'une conscience ultérieure plus concrète. Si l'on se demande par exemple : la philosophie de Thalès a-t-elle été ou non un théisme [2], on lui donne pour fondement notre conception de Dieu. Cette profondeur de conception ne se rencontre pas encore chez les Anciens, et d'un côté on n'a pas tort de qualifier d'athéisme la philosophie de Thalès. On lui fait grand tort d'un autre côté, car la pensée, en tant que pensée à ses débuts, ne pouvait avoir le développement, la profondeur à laquelle nous sommes parvenus. La profondeur en tant qu'intensive paraît s'opposer à l'extension ; mais dans l'esprit l'intensité plus grande correspond à une plus grande expansion, a une plus considérable richesse. La véritable intensité de l'esprit consiste à parvenir à la puissance de l'opposition, de la séparation, de la division et son expansion consiste dans la puissance de dépasser l'opposition, de triompher de la séparation. — En ces derniers temps on s'est également demandé si Thalès avait affirmé l'existence d'un Dieu personnel ou impersonnel, simple essence universelle. Ce qui importe ici c'est la détermination de la subjectivité, la notion de la personnalité. Or, la subjectivité, comme nous la comprenons, est une détermination bien trop

1. I, 3, add. : Le but de l'homme est sans doute abstrait, étant général, par exemple nourrir sa famille ou s'acquitter d'un emploi, mais il collabore à un ensemble organique, grand et objectif, le fait avancer, le dirige — or dans les actions de l'enfant ne se manifeste qu'un moi puéril et momentané ; le but principal des actions du jeune homme, c'est sa culture subjective ou un coup de but en blanc (XIII, 54).

2. Flatt : *De theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub.*, 1785, 4 (II).

riche et intensive pour pouvoir se rencontrer chez Thalès ; d'une manière générale il n'y a pas à la chercher dans les anciennes philosophies [1].

Une deuxième conséquence qui ressort de ce qui a été dit concerne encore la façon de traiter les anciennes philosophies ; il faut procéder d'une manière rigoureusement historique et il ne faut leur attribuer que ce qui en est transmis comme strictement conforme à l'histoire. A cet égard on trouve dans la plupart des histoires de la philosophie des choses inexactes, car on y voit d'ordinaire attribuer à un philosophe une foule de propositions métaphysiques dont il n'a pas connu un seul mot. Il est vrai que nous avons la tendance de modifier suivant notre degré de réflexion une proposition philosophique que nous rencontrons. Or, en histoire de la philosophie l'essentiel est précisément de savoir si cette proposition était ou non développée, car c'est justement dans ce développement que consiste la progression de la philosophie [2]. Pour la saisir en sa nécessité nous devons considérer en lui-même chaque degré, c'est-à-dire nous en tenir au point de vue même du philosophe que nous étudions. Dans chaque phrase, dans chaque idée se trouvent sans doute de nouvelles déterminations qui en découlent logiquement, mais il s'agit de voir si elles sont déjà extraites ou non et cela est tout différent. Car en histoire de la philosophie, la différence des formations consiste simplement entre l'être en soi et l'extériorisation des idées. Ce qui importe uniquement c'est l'extériorisation de ce qui est intérieur. C'est pourquoi on ne serrera jamais d'assez près l'élément historique, les propres paroles des philosophes ; sinon on introduira d'autres déterminations de pensée dont ils n'ont pas eu encore conscience. Aristote [3] dit par exemple que Thalès aurait

1. I, 3, add. : Dans l'imagination et la représentation, les dieux grecs avaient sans doute de la personnalité, comme le dieu unique dans la religion juive ; mais représentation de l'imagination ou appréhension de la pensée pure et de la notion sont choses toutes différentes (XIII, 55).

2. I, 3, add. : La différence des époques, de la culture et des philosophies consiste précisément en ce que telles réflexions, déterminations et conditions de la notion sont devenues conscientes — en ce que la conscience s'est développée ou non jusqu'à tel degré.

3. *Métaph.*, I, 3.

déclaré que l'eau est le principe ἀρχή de toute chose; mais on affirme comme historique qu'Anaximandre a employé le premier le mot ἀρχή au sens de principe; ce mot était peut-être courant au temps de Thalès, par exemple au sens de commencement du temps, mais non comme désignation de l'idée du fondement, du général; nous ne pouvons donc encore attribuer à Thalès la détermination des idées de cause, de principe [1], ce qui exige un développement nouveau de l'entendement. La différence des cultures ne consiste que dans celle des déterminations de pensée qui sont parvenues à la conscience de l'époque. Pour donner d'autres exemples, on pourrait dire avec Brucker que Thalès a adopté tacitement la proposition : *Ex nihilo nihil fit*, car il a admis l'eau comme élément éternel, comme quelque chose qui *est*; il y aurait donc lieu de compter Thalès parmi ces philosophes qui nient la création *ex nihilo*. Mais on ne saurait attribuer cette conséquence à Thalès, car — historiquement — il a totalement ignoré cette proposition.

I, 3 Monsieur le professeur Ritter aussi dont l'histoire de la philosophie ionienne est écrite avec soin et qui s'y montre en somme très attentif à n'y introduire rien d'étranger, a néanmoins attribué peut-être à Thalès plus qu'il n'est exact historiquement. Il dit en effet : « C'est pourquoi nous devons considérer l'étude de la nature que nous trouvons chez Thalès comme absolument dynamique... [2] » C'est là tout autre chose que ce que dit Aristote. A propos de Thalès, les Anciens ne rapportent rien de tout cela. Cette conséquence est voisine, mais on ne peut la justifier historiquement. Nous ne devons pas, grâce à des conclusions de ce genre, faire d'une ancienne philosophie autre chose qu'elle n'est d'origine.

I Une troisième conséquence est la suivante : il ne faut pas croire trouver chez les Anciens des réponses aux questions que pose notre conscience, notre intérêt; car celles-ci présument une culture plus grande, une détermination plus profonde de la pensée que celle qui existait chez les Anciens dont la notion n'était pas parvenue à

1. Thalès n'introduit dans sa philosophie pas même l'idée de cause, or l'idée de cause première est encore postérieure; ainsi il existe des peuples entiers qui n'ont pas encore cette notion; il faut pour cela un degré de culture supérieur.

2. *Histoire de la philosophie ionienne*, pp. 12-13 (H).

l'intensité de notre pensée. Chaque philosophie est celle de son époque, est un anneau de la chaîne du développement de l'Esprit ; elle ne peut donc satisfaire que les intérêts qui correspondent à son époque.

Nous l'avons déjà observé, par leurs principes les philosophies continuent d'exister ; les degrés où elles furent vivantes en sont aussi dans notre philosophie ; celle-ci toutefois les a dépassés, les précédentes philosophies ne peuvent donc plus être ranimées ; il ne peut plus y avoir de philosophie platonicienne, aristotélicienne. Leurs notions et leurs formes ne conviennent plus à notre conscience. Toutefois on a vu des essais en ce sens par exemple au xve et au xvie siècle où se fondèrent des écoles platoniciennes, péripatéticiennes, épicuriennes et stoïciennes. Mais ces écoles ne purent redevenir ce qu'elles avaient été dans l'antiquité. — Une cause capitale de cette réanimation fut qu'avec le christianisme on croyait en avoir fini avec toute philosophie. On disait que si l'on voulait encore se livrer à la philosophie, il n'y avait plus qu'à choisir une de ces vieilles philosophies. Ce retour en arrière n'est autre chose qu'un voyage à travers les degrés précédents, de même que tout individu les parcourt pour sa culture. — On peut ainsi expliquer également que ceux qui se confinent dans l'étude des anciennes philosophies se retirent mécontents. On ne peut y trouver quelque satisfaction que jusqu'à un certain degré. On peut comprendre les philosophies de Platon, d'Aristote ; mais ils n'offrent pas de réponses aux questions que *nous* leur posons ; ils avaient d'autres besoins. Platon par exemple ne répond pas à la question concernant la nature de la liberté, ni à celle concernant l'origine du mal physique et moral ; et ce sont les questions qui précisément nous préoccupent. Il en est de même de celles concernant la faculté de connaître, l'opposition de l'objectif et du subjectif. L'infinie exigence de la subjectivité, de l'autonomie de l'esprit en soi était inconnue aux Athéniens. L'homme n'était pas encore rentré en lui-même comme aujourd'hui. Il était sujet assurément, mais ne s'était pas posé comme tel ; il ne se savait qu'en une unité essentiellement morale avec son milieu, ne connaissait que ses devoirs envers l'État. L'Athénien comme le Romain savaient que par essence ils étaient citoyens libres. Mais ni Platon ni Aristote n'ont su que l'homme est libre en soi et pour soi, conformément

à la substance [1]... Ainsi en ce qui concerne ces questions, ils ne nous satisfont en aucune manière.

III Troisième conséquence. Les premières philosophies sont nécessairement tout à fait simples, abstraites et générales. Ce n'est que plus tard que nous trouvons une conscience mûre de soi-même, un esprit qui se connaît lui-même, une pensée en soi, — beaucoup de déterminations unifiées. Au début on n'en est pas encore à la différence mais à ce qu'il y a de plus simple, de plus abstrait ; on s'y applique, cela devient objet pour l'esprit qui ajoute à ce qui précède une forme nouvelle. Le concret exige l'Un, l'Autre et encore davantage ; ce n'est donc que peu à peu que se forme le composé, le concret, en ajoutant aux principes, aux déterminations précédentes, de nouvelles déterminations. — Voilà ce dont il faut tenir compte quand on porte un jugement sur une philosophie ancienne pour savoir ce qu'il faut y chercher, et ne pas vouloir trouver par exemple dans la philosophie de Platon tout ce que cherche notre époque. Une ancienne philosophie, quelle que soit sa perfection, ne saurait entièrement nous satisfaire. On ne peut adopter et poser une ancienne philosophie comme actuellement valable. Nous dépendons d'un esprit plus riche qui a fait un tout des richesses des philosophies antérieures et les possède concrètement. Ce principe plus profond vit en nous, sans avoir conscience de lui-même. L'esprit se pose des problèmes qui n'en étaient pas pour une philosophie plus ancienne, par exemple l'opposition du bien et du mal, de la liberté et de la nécessité. Ces problèmes n'ont été ni traités, ni résolus par les Anciens ; il serait donc maladroit de vouloir leur donner de la valeur. Lors de la renaissance des sciences, il était nécessaire, il est vrai, de se familiariser avec Platon et les néoplatoniciens ; mais on ne peut s'en tenir à ces philosophies. — Dans la philosophie la plus récente se trouvent réunis les principes des précédentes ; il est évident que cette philosophie est un système évolué qui contient les anciens, comme membres de son organisation. On qualifie la philosophie moderne souvent de panthéisme, d'éléatis-

1. I, 3, add. : Ce n'est que dans le principe chrétien qu'essentiellement l'esprit personnel individuel acquiert une valeur infinie, absolue ; Dieu veut aider au salut de tous les hommes (XIII, 63).

me, etc. Ce sont là des vues superficielles. Ces positions d'autrefois ont été plus tard davantage déterminées et leurs conceptions exclusives écartées.

I Ce qui a été dit jusqu'ici définit la notion, l'importance de l'histoire de la philosophie. Nous devons voir dans les philosophies particulières les degrés du développement d'*une seule* Idée ; chaque philosophie se présente comme une nécessaire détermination pensée de l'Idée. L'arbitraire ne règne pas dans la suite des philosophies ; l'ordre dans lequel elles apparaissent est déterminé par la nécessité. L'exposé de l'histoire de la philosophie montrera d'une manière plus précise quelle en est la nature. Chaque moment comprend la totalité de l'Idée sous une forme unilatérale et il se trouve mis de côté par suite de ce caractère et se réfutant ainsi en tant qu'élément dernier, il se combine avec la détermination qui lui était opposée et lui faisait défaut, en s'approfondissant et s'enrichissant de cette manière. C'est là la dialectique de ces déterminations. Le mouvement toutefois ne s'achève pas dans le néant, mais les déterminations écartées sont elles-mêmes affirmatives. C'est dans ce sens que nous traiterons l'histoire de la philosophie.

III L'histoire de la philosophie est ainsi elle-même une
6 XI science. La philosophie en son développement non histo-
1827 rique est identique à celle de l'histoire de la philosophie. En philosophie il faut commencer par les notions les plus simples pour passer ensuite aux plus concrètes; il en est de même pour l'histoire de la philosophie. Dans l'une et l'autre nous avons une progression nécessaire, dans l'une et l'autre elle est identique. L'intérêt de cette histoire, c'est donc la pensée qui se détermine dans une progression strictement scientifique.

I L'histoire de la philosophie est la réplique de la philosophie sauf que son évolution s'opère dans le temps, dans la sphère phénoménale, à l'extérieur. Cette évolution est fondée, il est vrai, sur l'Idée logique et son développement ; toutefois nous ne pouvons pas développer notre sujet dans toute sa rigueur logique. Nous pouvons du moins donner à cet égard une indication.

Nous passons maintenant à la détermination d'une deuxième différence, celle qui distingue l'histoire de la philosophie d'autres domaines qui lui sont apparentés. Alors doit apparaître ce que, d'une manière générale, il faut entendre par philosophie.

II Le second point de l'Introduction, c'est le rapport de la philosophie aux autres formations de l'esprit, celui de son histoire à d'autres histoires.

III Nous parlerons en deuxième lieu, brièvement, de la relation qui existe entre l'histoire de la philosophie et les autres manifestations, les autres productions de l'esprit, pour indiquer ce qui peut s'y rattacher à la philosophie et ce que l'on doit en séparer.

B.

RAPPORT DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AUX AUTRES FORMATIONS DE L'ESPRIT

III Les formations de l'Esprit qui se rattachent à la philosophie sont les regilions des peuples, leur art, la culture ou les sciences en général, les constitutions, le droit, la politique et les autres conditions extérieures.

I Ce que nous devons d'abord remarquer c'est que nous considérons l'histoire de la philosophie comme étant en relation avec d'autres histoires.

I-II Nous savons que l'histoire de la philosophie n'est point isolée pour soi, mais qu'un lien la rattache à l'histoire en général, avec l'histoire extérieure aussi bien qu'avec celle de la religion, etc., et il est naturel que nous rappelions les moments principaux de l'histoire politique, le caractère de l'époque et toute la condition du peuple chez lequel s'est produite la philosophie. En outre cet enchaînement est intérieur, essentiel, nécessaire, et non seulement extérieur, ni une simple contemporanéité (laquelle d'ailleurs n'est pas du tout un rapport).

II Nous avons donc deux côtés à considérer, d'abord le côté proprement historique de cet enchaînement, ensuite la relation de la chose même, c'est-à-dire le lien qui unit la philosophie à la religion et aux autres

sciences qui lui sont apparentées. Les deux côtés doivent être étudiés en détail pour mieux distinguer la notion, la détermination de la philosophie.

I. LE RAPPORT HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE

En ce qui concerne ce rapport historique, on doit noter tout d'abord le rapport général de la philosophie d'une époque aux autres formations de la même époque.

α) On dit communément qu'il faut tenir compte des conditions politiques, de la religion, de la mythologie, etc., en histoire de la philosophie pour avoir eu une grande influence sur la philosophie de l'époque comme celle-ci en a eu à son tour sur l'histoire et les autres aspects de la même époque. En se contentant de catégories telles que grande influence, action réciproque et autres de ce genre, on n'a qu'à indiquer l'enchaînement extérieur c'est-à-dire partir de l'idée que les deux philosophies envisagées étaient isolées en soi et autonomes l'une par rapport à l'autre. Or, pour nous, nous avons à envisager les choses tout autrement, la catégorie essentielle est l'unité, la liaison intérieure de toutes ces formes diverses ; il faut tenir fermement à cette idée qu'il n'existe qu'un seul esprit, un seul principe qui s'exprime dans l'état politique comme il se manifeste dans la religion, l'art, la moralité, les mœurs sociales, le commerce et l'industrie en sorte que ces diverses formes ne se trouvent être que les branches d'un seul tronc. C'est là l'idée principale. L'Esprit est un, c'est l'esprit

substantiel d'une période, d'un peuple, d'un temps, mais qui se forme de multiple façon ; et ces diverses formations sont les moments qui ont été indiqués. Il ne faut donc pas s'imaginer que la politique, les constitutions, les religions, etc., soient la racine ou la cause de la philosophie ou qu'à l'inverse celle-ci soit la raison des autres. Tous ces moments ont un seul caractère qui se trouve à la base et pénètre partout. Quelque diverses que soient ces différentes parties, elles n'ont pourtant rien de contradictoire. Aucune ne contient un élément hétérogène quelle que soit leur opposition apparente. Ce ne sont que les ramifications d'une même racine et la philosophie s'y rattache.

III Nous présumons ici que tout cela est nécessairement uni de telle sorte que seulement cette philosophie-là, cette religion-là a pu s'établir avec telle constitution et tel état des sciences. Il n'y a qu'un seul Esprit, le développement de l'Esprit est une unique progression, il n'y a qu'*un* principe, *une* seule idée, *un seul* caractère qui se manifestent sous les formes les plus diverses. C'est ce que nous nommons l'esprit d'une époque ; il n'a donc rien de superficiel, rien d'extérieurement déterminé ; il ne se fait pas connaître par de petits détails extérieurs mais par les grandes formations. La philosophie en est une, elle est donc contemporaine d'une religion, d'une constitution, d'un art, d'une moralité, d'une science, etc., déterminés.

II β) La philosophie n'est donc qu'*un côté* de la formation d'ensemble de l'Esprit, — c'en est la conscience, la fleur suprême, car elle veut savoir en quoi il consiste. Cela constitue d'ailleurs la dignité de l'homme de savoir ce qu'il est et de la façon la plus pure, c'est-à-dire d'en arriver à penser ce qu'il est. — De là résulte plus précisément la place de la philosophie parmi les autres créations de l'Esprit.

αα) La philosophie est identique à l'Esprit de

l'époque à laquelle elle paraît ; elle n'est pas au-dessus, elle n'est que la conscience du substantiel de son temps ou encore le savoir pensant de ce qu'il y a dans le temps. Un individu de même ne domine pas davantage son temps, il en est le fils ; la substance de ce temps est son essence propre ; il ne fait que la manifester sous une forme particulière. Un individu ne peut pas plus sortir de la substance de son temps qu'il ne le peut de sa peau. — Ainsi donc au point de vue substantiel la philosophie ne peut dépasser son temps.

ββ) D'autre part, elle est cependant au-dessus au point de vue de la forme puisqu'elle est la pensée de la substance de l'époque. En tant qu'elle la connaît, c'est-à-dire qu'elle en fait l'objet, et se place à l'opposé, son contenu est le même ; cependant en tant que savoir, elle est au-dessus, mais seulement au point de vue formel, car, en réalité, elle n'a pas un contenu différent.

III La philosophie est le même esprit en sa fleur suprême, elle est le savoir, saisi, de lui-même, formellement donc elle le dépasse, car elle est l'Esprit qui sait ce qu'il contient.

II γγ) Ce savoir est la réalité de l'esprit ; je ne suis qu'en tant que je me sais ; c'est l'esprit qui se sait ; ce savoir n'existait pas encore auparavant ; ainsi la différence formelle est aussi une différence réelle. Ce savoir est ce qui de plus produit une forme nouvelle dans le développement de l'esprit. A cet égard, les développements ne sont que des manières du savoir. En se sachant, l'esprit se pose distinct de ce qu'il *est* ; il se pose pour soi, se développe en soi ; il y a là une nouvelle différence entre ce qu'il est en soi et ce qui est sa réalité, ainsi se présente une forme nouvelle. La philosophie est donc en soi une nouvelle

détermination concrète, un nouveau caractère de l'esprit ; elle est le lieu intérieur où naît l'esprit qui paraît ensuite comme réalité. De cela le concret apparaît dans l'histoire de la philosophie même. Nous verrons ainsi que ce que fut la philosophie grecque s'est réalisé dans le monde chrétien.

Nous avons là la seconde détermination, à savoir que la philosophie n'est tout d'abord que la pensée de l'élément substantiel de son temps, qu'elle ne le domine pas et n'en produit par la pensée que le contenu.

γ) Le troisième point à noter en ce qui concerne le rapport historique porte sur l'époque où la philosophie se présente dans son rapport aux autres formations de l'Esprit.

III C'est à l'intérieur même de la forme d'un Esprit que se présente la philosophie à une époque déterminée, mais non en même temps que les autres formations.

II L'Esprit d'une époque en est la vie substantielle ; c'est cet Esprit immédiatement vivant et réel. Tel nous voyons l'esprit grec au temps où la vie grecque est en sa fleur, en sa fraîcheur, sa force et sa jeunesse, où la ruine n'est pas encore venue, tel l'esprit romain à l'époque de la république, etc. L'Esprit de l'époque c'est la manière dont un esprit déterminé se présente comme véritable vie. La philosophie est la pensée de cet esprit et la pensée, quel que soit son *a priori*, en est essentiellement le résultat, car il est la vitalité, l'activité en vue de se manifester. Cette activité renferme comme moment essentiel une négation. Si quelque chose doit se produire, autre chose doit en être le point de départ et c'est cette autre chose précisément qui est niée. La pensée est donc la négation de l'aspect naturel de la vie. Par exemple,

l'enfant existe comme homme, mais encore d'une manière immédiate, naturelle ; l'éducation est la négation de cette conduite naturelle, c'est la discipline que l'esprit s'impose pour s'élever au-dessus de son immédiateté. De même l'esprit pensant, commençant comme mouvement, revêt d'abord sa forme naturelle ; puis devenant réfléchissant, il dépasse cette forme, il la nie, enfin il comprend, se réalise. — La pensée intervient[1]. Il s'ensuit que le monde existant, l'esprit dans sa réelle moralité, dans la force de la vie, est nié, que la pensée, la substantielle manière d'exister de l'esprit, attaque et ébranle la simple coutume, la simple religion, etc. ; alors apparaît l'époque de corruption. Il s'ensuit que l'esprit se concentre, se concrétise, imaginant ainsi un monde idéal qui s'oppose au monde réel. Si donc la philosophie doit se produire chez un peuple, il faut qu'il y ait eu une rupture dans le monde réel ; la philosophie alors concilie la corruption commencée par la pensée ; cette conciliation a lieu dans le monde idéal, celui de l'esprit où l'homme fuit quand le monde terrestre ne le satisfait plus. La philosophie commence par la ruine d'un monde réel. Quand elle apparaît en répandant, peignant gris sur gris, ses abstractions, la fraîche couleur de la jeunesse, sa vitalité est passée. Assurément c'est une conciliation qu'elle apporte, mais dans le monde de la pensée, non dans le monde terrestre. C'est ainsi que les Grecs s'écartèrent de l'État, quand ils commencèrent à penser ; et ils commencèrent à penser quand, au-dehors, dans le monde, tout était orageux et misérable, ainsi à la guerre du Péloponnèse. Alors les philosophes se retirèrent dans leur monde spirituel.

1. II, 3, add. : quand la pensée devient réelle.

Ils furent des paresseux, ainsi les nommait le peuple. Il en est ainsi chez tous les peuples, pour ainsi dire, la philosophie ne fait son apparition que lorsque la vie publique ne satisfait plus et cesse d'intéresser le peuple, quand le citoyen ne peut plus prendre part à l'administration de l'État.

C'est là une détermination essentielle dont fournit la preuve l'histoire même de la philosophie. La philosophie ionienne est apparue à la ruine des États ioniens. Le monde extérieur ne satisfaisait plus l'esprit. Les Romains de même ont commencé à philosopher à la chute de la république, quand des démagogues s'emparèrent du pouvoir, que tout était dans la confusion et désirait du nouveau. Ce n'est qu'à la décadence de l'Empire romain, si grand, si riche, si superbe, toutefois à l'intérieur déjà mort, que les anciennes philosophies grecques ont atteint leur haut, et leur plus haut degré de développement dans l'œuvre des néo-platoniciens ou des alexandrins. Nous voyons revivre de même, à la ruine du Moyen Age, les anciennes philosophies. — C'est là l'enchaînement historique intime qui unit la philosophie aux autres façons d'exister de l'Esprit.

I [1] C'est ainsi que l'aspect historique de la philosophie est nécessairement lié à l'histoire politique ; car, pour que l'on cultive la philosophie, il faut qu'un peuple ait atteint un certain degré de formation intellectuelle ; il faut être assuré contre le besoin, l'angoisse du désir a dû disparaître, le simple intérêt pour les choses finies a dû s'user à la peine et la conscience avoir progressé jusqu'au point de prendre de l'intérêt aux généralités. La philosophie est une manière libre d'agir (d'où le besoin de la philosophie). A cet égard on peut la considérer comme du luxe, car le luxe satisfait ce qui n'est pas dans

1. I, 3, p. pr. : comme titre : Condition extérieure, historique de la philosophie (XIII, 65).

la dépendance immédiate de la nécessité, ainsi on peut évidemment s'en passer ; cependant il importe de savoir ce que l'on appelle nécessaire. Au point de vue de l'esprit qui pense, il faut regarder la philosophie pour ce qu'il y a de plus nécessaire.

Pour qu'elle puisse apparaître[1], il faut qu'un peuple ne soit plus accablé par le besoin, qu'il n'éprouve plus d'intérêt pour le particulier ; le désir doit être devenu indifférent ou s'être transfiguré ; à cet égard, l'on peut dire que la philosophie se montre quand un peuple a quitté sa vie concrète, quand s'est rompu le lien puissant qui unit son existence extérieure à sa vie intérieure et que l'esprit ne se sent plus satisfait par son présent immédiat, la forme que jusqu'à ce moment a revêtue sa religion, etc., et devient indifférent à cet égard. Elle se montre quand la moralité d'un peuple se dissout et que l'esprit fuit dans le domaine de la pensée pour y chercher un royaume intérieur.

III L'existence d'un peuple se présente d'abord avec des mœurs simples, une religion simple, c'est une vie isolée en sa particularité (de là l'égoïsme). L'élévation de l'esprit est plus tardive que la réalité sous sa forme d'individualité immédiate. Pour que la philosophie paraisse chez un peuple, il faut qu'il commence par délaisser sa vie concrète, la satisfaction que lui donne sa vie réelle. Si je fais de la philosophie, je me pose en face de ma vie et de moi-même ; cela suppose que ma vie ne me satisfait plus. Ainsi la philosophie indique le moment où a lieu la division de la vie, la séparation entre la réalité immédiate et la pensée, la réflexion à ce sujet. C'est l'époque du commencement de la ruine, de la corruption des peuples, alors l'esprit a fui dans le domaine de la pensée, la philosophie s'est développée.

I-III Socrate et Platon parurent quand on ne s'intéressait plus aux affaires publiques. La réalité, la vie politique ne les satisfaisaient plus et leur satisfaction, ils la cherchaient dans la pensée ; ils cherchèrent en eux-mêmes quelque chose de plus parfait que ce qui était le degré suprême par rapport à la constitution politique. A Rome aussi la philosophie se répandit seulement quand déclina

1. I, 3, titre précédent : *b*) Apparition dans l'histoire du besoin spirituel de la philosophie (XIII, 66).

la vie romaine proprement dite, la république de même, à l'époque du despotisme des empereurs romains, des malheurs de l'empire, quand fut ébranlée la vie politique, morale et religieuse. Nous rencontrons encore cette situation au XVe siècle et au XVIe quand la vie germanique du Moyen Age prit une autre forme, quand l'esprit des peuples ne trouva plus sa satisfaction là où il l'avait précédemment trouvée. Jadis l'existence politique formait encore une unité avec la religion et l'Église régnait encore malgré la lutte qu'elle soutenait contre l'État. Or, maintenant, s'effectue la rupture entre l'État, la vie civique, morale, politique et l'Église ; et à cette époque on commença à se livrer à la philosophie, d'abord, il est vrai, en se mettant à l'école des vieilles philosophies, plus tard seulement on pensa par soi-même.

III Il faut toujours qu'il se manifeste une division avec l'extérieur ; quand il n'y a plus d'harmonie intérieure entre ce que désire l'esprit et ce qui doit le satisfaire, c'est alors que se produit la philosophie.

I La philosophie [1] n'apparaît donc qu'à une certaine époque de la culture générale. Mais alors il n'arrive pas seulement qu'on fait en général de la philosophie, mais c'est une philosophie déterminée qui se révèle, et cette détermination de la conscience qui pense est celle-là même qui constitue le fondement de toutes les autres existences, de tous les aspects de l'histoire. Les lois des peuples, leur moralité, leur vie sociale dépendent de la façon la plus étroite de cette détermination (*Bestimmtheit*). Ce qu'il y a donc lieu de retenir ici essentiellement c'est que l'esprit qui a atteint un certain degré informe ce principe dans toute la richesse de son monde, le parfait dans la variété de son existence, de sorte que toutes les autres déterminations dépendent de cette détermination fondamentale. La philosophie de notre temps, qui est nécessaire à l'intérieur du christianisme, ne pouvait, d'une manière générale, exister dans la Rome païenne, car tous les côtés, toutes les branches, toutes les conditions, tous les rapports de l'ensemble expriment une seule et même détermination que la philosophie énonce comme la pensée pure. On ne peut donc pas dire que

1. I, 3, donne comme titre : La philosophie, pensée de son époque (XIII, 68).

l'histoire politique est la cause de la philosophie parce qu'une branche n'est pas la cause de l'arbre en son entier, mais ils ont une source commune, l'esprit de l'époque, c'est-à-dire le degré déterminé de la culture de l'esprit à une époque qui a sa cause prochaine (sa raison) dans un degré antérieur et d'une manière générale dans une forme de l'Idée. Montrer cette unité, présenter cette plante en son entier, la comprendre comme issue d'*une* racine, c'est là un objet de l'histoire universelle philosophique que nous devons laisser ici de côté. Nous n'avons à nous occuper que de cette seule branche, la pure pensée de ces divers aspects, de ces conditions, etc., c'est-à-dire de la conscience philosophique de chaque époque. Toutefois il fallait indiquer tout au moins le lien qui unit le principe de la philosophie au principe du reste de l'histoire. — C'était donc là la première observation concernant le lien unissant l'histoire de la philosophie aux autres formes de l'esprit d'un peuple à une époque donnée.

III Il faut maintenant considérer le rapport qui existe entre les philosophies et ces diverses formes, et en particulier la religion parce qu'elle est dans un plus étroit rapport avec la philosophie que les autres formes.

II. RAPPORT, PRÉCISÉ, DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES AUTRES FORMATIONS DE L'ESPRIT

Il s'agit en second lieu de préciser, de déterminer davantage le lien qui unit la philosophie aux autres formations de l'esprit. Nous trouvons les sciences, l'art, la mythologie, la religion, la politique, etc., on en a déjà indiqué en général la relation à la philosophie. Nous allons maintenant examiner en quoi

1. I, 3, a. t. : La philosophie distinguée des domaines qui lui sont apparentés (XIII, 70).

diffère la philosophie de ces formations en limitant la notion de philosophie, en soulignant pour nous les moments qui importent, et les appliquer à notre objet, l'histoire de la philosophie, pour pouvoir séparer, exclure ce qui n'est pas de son domaine. Il est aisé de dire que, dans cette histoire, il n'y a qu'à considérer la philosophie dans sa progression particulière en laissant de côté tout le reste, la religion, etc. Cela est bien exact en général. Cependant nous posons cette question : Qu'est-ce que la philosophie? On y fait entrer bien des choses que nous devons exclure. Si nous nous en tenions seulement à la dénomination, il faudrait y introduire bien des choses qui n'ont rien à faire avec la notion de philosophie. Pour la religion, on peut bien dire en général que nous devons la laisser de côté. Toutefois, dans l'histoire, religion et philosophie se sont souvent trouvées unies ou opposées, aussi bien au temps des Grecs qu'à l'époque chrétienne et leur hostilité constitue un moment bien déterminé dans l'histoire de la philosophie. En réalité, ce n'est qu'en apparence que la philosophie met de côté la religion ; dans l'histoire, elles ne sont pas restées l'une et l'autre sans se heurter ; nous ne devons donc pas non plus laisser cette question de côté.

Ce que nous considérons d'abord ce sont les sciences ou la culture scientifique en général, puis la religion, notamment le rapport précis qui unit la philosophie à la religion ; il faut considérer ce rapport franchement, droitement, honnêtement [1] ; il ne faut pas se donner l'apparence de ne pas vouloir

1. I, 3, add. : il s'agit « *d'aborder la question* » comme disent les Français, ne pas vétiller comme si c'était trop délicat, s'en tirer, tourner autour, chercher des excuses, des tournures en sorte que nul ne comprenne finalement ce que cela peut bien signifier.

toucher à la religion. Cette apparence n'est autre chose que vouloir dissimuler que la philosophie s'est tournée contre la religion. Celle-ci, c'est-à-dire les théologiens en usent ainsi, il est vrai, ils ignorent la philosophie, mais uniquement pour n'être point gênés dans leurs raisonnements arbitraires.

I Ce que nous avons en outre à envisager, c'est de séparer de l'histoire de la philosophie les domaines particuliers qui lui sont apparentés, c'est-à-dire de définir ce qui distingue la philosophie de ces branches qui sont ses proches parentes et avec lesquelles on pourrait la confondre. C'est surtout cette parenté qui peut aisément causer de l'embarras quand on traite de l'histoire de la philosophie ; car cette parenté est très rapprochée. Il faut surtout prendre garde à ce qu'est la philosophie. On peut désirer s'arrêter aux acquisitions de la culture et d'une manière plus détaillée à la culture scientifique en général, car elle possède, en commun avec la philosophie, la forme, c'est-à-dire la pensée, la forme du général. Mais c'est surtout la religion qui est directement apparentée à la philosophie, et la mythologie de même. On dit que les mythes renferment des idées philosophiques et que pour cette raison ils font partie de l'histoire de la philosophie. En outre, il y a dans les religions mêmes des pensées, et exprimées comme telles ; enfin dans la religion chrétienne la spéculation elle-même fait son apparition. Si dans l'histoire de la philosophie on désirait s'arrêter à tout cela, la matière en serait infinie [1], donc nous ne pouvons dans notre délimitation nous en tenir historiquement à la dénomination philosophie, car alors toute cette matière, mythologie, philosophie populaire, rentrerait dans son histoire. En Angleterre, par exemple, on nomme encore aujourd'hui instruments philosophiques ceux de la physique, et les physiciens s'intitulent

1. I, 3, add. : il n'y a alors plus de limites, soit à cause de l'abondance même de la matière et des efforts nécessaires pour la travailler, la préparer, soit parce que cette matière est en rapport direct avec beaucoup d'autres : toutefois la délimitation ne doit pas se faire arbitrairement, ni par à-peu-près, mais elle doit se fonder sur des déterminations solides (XIII, 70 sq.).

philosophes. La dénomination donc se montre tout de suite impropre.

De trois côtés [1] notamment nous pouvons entreprendre cette délimitation. En premier lieu vient ce qui en général est considéré comme faisant partie de la culture scientifique; ce sont les débuts de l'entendement lorsqu'il réfléchit sur les objets de la nature et de l'esprit; ce n'est pas là encore de la philosophie; ensuite vient le domaine religieux; il nous intéresse plus particulièrement parce que la philosophie se trouve en rapport soit avec la mythologie, soit avec la religion même, rapport essentiel quoique souvent hostile. Il s'agit en troisième lieu de la philosophie qui fait des raisonnements; c'est surtout cette métaphysique qu'on appelait jadis raisonnable. La considération de ces trois côtés montrera quels caractères sont nécessaires pour comprendre une pensée dans la philosophie.

I. RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE AVEC LA CULTURE SCIENTIFIQUE EN GÉNÉRAL.

11 Il s'agit d'abord de la culture scientifique en général; il s'agit notamment des sciences empiriques qui reposent sur l'observation, l'expérience et le raisonnement; il faut les considérer pour la raison qu'on les a aussi appelées philosophiques. Comme en philosophie, on s'y sert de la pensée. Leur élément est l'observation, mais elles pensent aussi parce qu'elles recherchent le général. Ce que la culture scientifique a donc en partage avec la philosophie, c'est le formel; mais la religion a, au contraire, en commun avec la philosophie l'autre côté, le substantiel, c'est-à-dire Dieu, l'Esprit, l'Absolu; leur

1. I, 3, p. pr. : Je vais traiter ce sujet à trois points de vue (XIII, 71).

terrain commun, c'est la connaissance de l'essence du monde, de la vérité, de l'Idée absolue.

En ce qui concerne la matière (*Stoff*) qui fait partie de la culture scientifique, on a établi des principes d'action, des commandements, des devoirs ; de l'autre côté, on connaît les lois, les forces, les genres de la nature, les causes des choses. La matière, c'est donc ce que sont dans la nature extérieure les forces, les causes et de même dans le monde de l'esprit, des mœurs et de la morale le substantiel, l'élément qui meut, qui résiste. Ce contenu a en commun avec la philosophie la pensée ; et l'on a nommé philosophie tout ce qui a été conçu sous ce rapport. Ainsi nous rencontrons tout d'abord dans l'histoire de la philosophie les sept sages de la Grèce ; on les appelle aussi des philosophes surtout parce qu'ils ont énoncé quelques sentences et principes moraux sur des devoirs généraux concernant les mœurs et sur des rapports essentiels. Nous voyons ensuite dans les temps modernes que l'homme a commencé à jeter les yeux sur les choses de la nature. Ce fut le cas notamment après la philosophie scolastique. On a renoncé à raisonner *a priori* sur les phénomènes de la nature en s'appuyant sur la religion ou la métaphysique, on a pénétré dans la nature, on l'a observée, on a cherché à connaître ses lois et ses forces ; on traita de la même manière les questions morales, le droit public, etc., et cela on l'a aussi appelé philosophie. On a parlé par exemple de la philosophie de Newton qui ne s'occupait principalement que de la nature. D'une manière générale, c'est donc la forme où l'on emprunte à l'expérience des principes généraux concernant la nature, l'État, le droit, la religion, etc., que l'on énonce comme principes formels, tout à fait généraux.

La philosophie, dit-on, étudie les causes générales, les causes dernières des choses. Toujours donc quand on énonce dans les sciences des causes générales, des raisons essentielles, des principes, ils ont de commun avec la philosophie d'être généraux, plus précisément ces principes, ces raisons sont puisés dans l'expérience et le sentiment intérieur. Pour tant que ce dernier point paraisse s'opposer au principe de la philosophie, toute philosophie contient toutefois ceci que je l'ai acquis grâce à mon *sens propre*, à mon sentiment intérieur, c'est-à-dire à mon expérience, et que c'est par suite de cela seul que je le considère comme vrai. Cette forme du savoir, du recueillement en soi s'est non seulement opposée à la religion, mais elle a pris en outre une attitude négative à l'égard d'autres philosophies ; on l'appela aussi philosophie parce qu'elle s'opposait à toute positivité. Il n'y a pas autre chose dans la philosophie de Newton que ce que nous appelons aujourd'hui science naturelle, — une science qui s'appuie sur l'expérience, la perception et contient des connaissances concernant les lois, les forces et la constitution générale de la nature.

Ce fut une grande époque quand parut ce principe de l'expérience, quand l'homme commença à voir, sentir, goûter par lui-même, à honorer la nature, à considérer le témoignage des sens pour quelque chose d'important, de certain, et de n'admettre comme vrai que ce qui est connu par les sens. Cette conviction directe et sûre par les sens fut le fondement de cette prétendue philosophie et les sciences de la nature doivent leur origine à ce témoignage des sens. Ce témoignage s'opposait aux méthodes antérieures de l'observation de la nature ; on partait jadis de principes métaphysiques. Mais en partant

de la représentation sensible, on entrait en conflit avec la religion et l'État ; or, ce n'est pas seulement le témoignage des sens que l'on a opposé à la métaphysique de l'entendement ; on a en effet estimé bien haut un autre témoignage, à savoir que le vrai ne peut être valable que s'il se trouve dans le sentiment (*Gemüt*), dans l'entendement de l'homme ; et cet entendement, cette pensée et ce sentiment propres ont fortifié encore l'opposition à l'élément positif de la religion et de la constitution politique de l'époque. Désormais, l'homme apprend à observer, à penser par lui-même, à se faire des objections contre les vérités établies, les dogmes de l'Église, de même contre le droit en vigueur ; ou bien il a tout au moins cherché de nouveaux principes pour l'ancien droit public afin de le réformer d'après ces principes. En vertu même de cette considération qui donne à la religion la positivité, les principes concernant l'obéissance des sujets à l'autorité des princes étaient valables ; leur valeur leur venait de l'autorité divine, car on disait que Dieu avait institué l'autorité. Le point de départ était les lois juives d'après lesquelles les rois sont les oints du Seigneur (on a observé notamment les lois mosaïques en ce qui concerne le mariage). Contre toute cette positivité, contre tout ce qui était introduit par autorité, l'entendement de chacun, la pensée libre s'est révoltée. Il faut citer ici Hugues Grotius qui a formulé un droit des gens, d'après tout ce qui passe pour droit chez tous les peuples, d'après le *consensus gentium*. C'est ainsi que la fin de l'État s'est appuyée davantage sur sa fin propre, sur ce qui est immanent dans l'homme, que sur un commandement divin. Ce qui est considéré comme le droit a été tiré de ce qui peut avoir un fondement

admissible par les hommes tandis qu'auparavant tout était fondé sur la positivité. Cette substitution d'un autre fondement à celui de l'autorité, on l'a appelée philosophique et de même pour cette raison la philosophie, sagesse du monde (*Weltweisheit*). Ce genre de philosophie ayant pour objet le monde, la nature extérieure et les droits de l'humaine nature, et ces contenus, étant dus à l'activité de l'entendement des hommes et du monde et de la raison du monde (*Weltlich*) on a le droit de l'appeler sagesse du monde. La philosophie ne se borne pas en effet à des objets intérieurs, mais elle s'étend à tout dans le monde extérieur et s'occupe par conséquent des choses terrestres finies[1]. D'autre part elle ne se limite pas à ce qui est du monde ; elle a la même fin que la religion et le monde qui est son objet reste en qualité de détermination concrète dans l'Idée divine. Dernièrement Schlegel a voulu remettre en cours pour la philosophie l'expression sagesse du monde (*Veltweisheit*) mais comme sobriquet ; s'il voulait dire que la philosophie devait se supprimer quand il était question de choses élevées, par exemple de religion ; et il a eu beaucoup d'imitateurs.

En Angleterre on entend par philosophie la science de la nature. C'est ainsi par exemple qu'une revue où l'on écrit sur l'agriculture (le fumier), l'économie domestique, l'industrie, la chimie, etc. (comme le journal de Hermbstädt[2]) et où l'on communique des inventions les concernant, s'intitule philoso-

1. II, 1, add. : mais qui demeurent, suivant Spinoza, dans l'Idée divine.
2. *Guide d'intérêt général du bourgeois et du paysan ou recueil de prescriptions fondées sur l'expérience concernant plusieurs des plus importants besoins de l'économie domestique*, Berlin, 1816-1825.

phique[1] et que des instruments d'optique, baromètres, thermomètres, etc., sont appelés instruments philosophiques. De même des théories, concernant principalement la morale, tirées plutôt des sentiments du cœur humain et de l'expérience que de la notion et des déterminations du droit font partie en Angleterre de la philosophie. Il faut notamment citer à cet égard les philosophes écossais; ils raisonnent à la mode cicéronienne, s'appuient sur les instincts, les inclinations, la certitude immédiate, donc sur ce que Cicéron appelle *insitum natura*. On range aussi dans la philosophie les nouvelles théories anglaises sur l'économie politique, par exemple d'Adam Smith[2] et celles qu'il a inspirées; de cette manière le nom de philosophie est de moins en moins honoré en Angleterre en tant qu'on y qualifie de philosophique tout ce qui est emprunté à des principes généraux ou qui peut être ramené par l'expérience à des principes déterminés. Il y a quelque temps un dîner eut lieu en l'honneur de Canning. On voit dans son compliment qu'il félicite l'Angleterre parce qu'on y appliquait des principes philosophiques à l'administration de l'État[3]. Ainsi là-bas tout au moins le nom de philosophie n'est pas pris en mauvaise part.

I En ce qui concerne le premier point, c'est-à-dire la matière (*Stoff*), qui fait partie de la culture scientifique, nous nous trouvons moins gênés, car à notre époque, du moins en Allemagne, on considère rarement comme de la philosophie les sciences particulières, empiriques. Des restes toutefois se trouvent encore; par exemple

1. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1827, 1830, § VII, Rem. 1.
2. Cf. *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, London, 1776.
3. Cf. *Encyclopédie*, § VII, Rem. 2.

dans les universités il y a encore une faculté de philosophie qui compte de nombreuses sciences, lesquelles n'ont rien à voir avec la philosophie et ne sont que des branches préparant aux administrations de l'État.

En revanche, on rencontre souvent cette confusion au début de la culture quand la philosophie proprement dite ne se distinguait pas encore autant de la représentation et de la pensée habituelles. En effet, quand chez un peuple arrive l'époque où la réflexion se porte sur des sujets généraux, où l'on établit pour les choses de la nature comme pour celles de l'esprit des rapports de l'entendement déterminés, on dit que ce peuple commence à s'intéresser à la philosophie. On peut également entendre dire que la philosophie est la pensée qui reconnaît les causes des objets. Cause-effet est un rapport de l'entendement, car ces deux choses sont regardées comme autonomes l'une vis-à-vis de l'autre. On appelle donc philosophie la recherche des causes. Ou bien quand, à propos des choses de l'esprit, on énonçait des principes généraux concernant des rapports moraux, on a appelé ceux qui les exprimaient σόφοι ou φιλόσοφοι, sages ou philosophes. Ainsi l'on trouve au début de la civilisation grecque les sept sages et les philosophes de l'école ionienne dont on nous cite une foule d'idées et de découvertes comme étant des propositions philosophiques. Thalès [1] par exemple, a, dit-on, expliqué le premier l'origine des éclipses du soleil et de la lune par le passage de la lune entre le soleil et la terre et de la terre entre le soleil et la lune. Cette découverte est exacte, mais ce n'est pas une proposition philosophique. Pythagore a trouvé le principe qui produit l'harmonie des sons et cela aussi on l'a appelé philosophie. Ainsi force gens se sont fait force idées sur les constellations, par exemple que le firmament, la voûte céleste, était en un métal où se trouvaient des ouvertures par lesquelles on pouvait voir l'Empyrée, le feu éternel. On introduit d'ordinaire des propositions et des idées de ce genre dans l'histoire de la philosophie ; ce sont, il est vrai, des produits de la réflexion, de l'entendement ; ils dépassent la connaissance sensible [2] et ne sont pas comme les mythes de simples

1. I, 3, add. : après d'autres, un autre (XIII, 78).
2. I, 3, a. t. : la pure badauderie sensible (XIII, 74).

produits de la fantaisie. La terre et le ciel perdent ainsi leurs dieux, l'entendement prend la place des images, des jeux de l'imagination, des effluves de la sensibilité, établit des lois générales et s'oppose ainsi à l'unité immédiate de la nature et de l'esprit, à la détermination concrète purement extérieure et naturelle de l'esprit. Mais ces représentations ne suffisent pas pour appréhender en soi l'essence des choses. Nous trouvons aussi en ces époques des maximes générales sur les hommes, leurs rapports, leurs devoirs moraux, comme sur les événements généraux de la nature.

A cet égard, on peut appeler l'attention notamment sur une époque particulière, celle de la renaissance des sciences ; il s'est alors présenté un moment qui fait partie de la notion de la philosophie, sans toutefois l'épuiser, c'est la réflexion sur la nature, la moralité, l'État, etc., qui apparaissait alors de nouveau. Si nous considérons les œuvres philosophiques de cette période, par exemple celles de Hobbes, de Descartes, nous y trouvons étudiés beaucoup d'objets qui, suivant notre conception, ne font pas partie de la philosophie. Le système de Descartes commence, il est vrai, par des idées générales, par de la métaphysique ; mais ensuite vient une quantité de matières empiriques — une philosophie de la nature qui est en réalité ce que nous dénommons aujourd'hui physique. Il faut citer l'*Éthique* de Spinoza qui pourrait paraître n'avoir souligné que le côté moral, mais elle contient aussi des idées générales : la connaissance de Dieu, de la nature, etc. — Ce qui est à remarquer pour cette époque de la renaissance des sciences, c'est surtout qu'il se produisit une différence générale dans la manière de connaître les objets. D'un côté, en effet, c'étaient des objets qui faisaient partie de la religion chrétienne et qui avaient été réglés par l'autorité ecclésiastique ; on y adjoignait ce qui se rapportait au droit public et privé ; choses qui avaient été, en général aussi, réglées par la religion d'après le principe fondamental que les rois tenaient leur droit de Dieu. Le point de départ était le droit mosaïque, le sacre des rois. De cette manière la théologie et la jurisprudence étaient des sciences positives. Quant à la troisième sorte d'objets, qui étaient du domaine de la nature, ils étaient soit laissés libres par l'Église, soit peu éloignés d'être des sciences positives. La médecine, par exemple, était soit un empirisme gros-

sier, une collection de détails, sans lien, ou un amalgame d'astrologie, d'alchimie, de théosophie, de charlatanisme, etc. On affirmait entre autres choses que la guérison des malades dépendait des influences planétaires ; il va de soi que les reliques aussi guérissaient. — Contre ce genre de savoir, de connaissance, s'éleva en somme l'observation de la nature, étude qui appréhendait les objets dans leur être immédiat et s'efforçait d'y reconnaître le général. De même en ce qui concernait l'État, le droit, on chercha d'autres sources d'où les dériver. On définit alors le droit d'après ce qui chez les peuples les plus divers était considéré et avait été considéré comme le droit. On chercha aussi pour justifier le pouvoir des princes une autre raison que l'autorité divine, par exemple le but de l'État, le bien du peuple. On posa comme principe la liberté de l'homme, de la raison humaine et l'on déclara que c'était là le fondement, la fin de la société humaine. Une sagesse différente, une tout autre source de vérité apparut, sagesse tout opposée à la vérité donnée, révélée.

Ce savoir nouveau était une science de choses finies, son contenu était le monde et en même temps il était puisé dans l'humaine raison ; on voulait voir par soi-même, non plus d'après les idées religieuses données. Les hommes regardèrent leurs mains et se mirent au travail ; et si d'un côté ils ont honoré l'autorité, de l'autre ils ont honoré de même l'observation et la pensée personnelles. Le savoir fut appelé sagesse humaine, sagesse du monde ; c'est la sagesse dont l'objet, la matière est le monde et qui vient du monde. Voilà ce que signifia pour la philosophie la renaissance des sciences.

Tous ces aspects, encore qu'ils soient appelés philosophie, nous devons les exclure de notre étude, quoiqu'il y ait en tous un principe qui leur est commun avec la philosophie qui consiste à voir, sentir, penser par soi-même, à être là soi-même. C'est le grand principe qui s'oppose à toute autorité dans quelque domaine que ce soit. Dans la perception, c'est moi qui perçois, il en est de même pour la sensibilité, l'entendement et la pensée. Tout ce qui doit avoir pour l'homme quelque valeur doit se trouver

dans sa pensée propre, c'est là en réalité un pléonasme ; chaque homme doit penser pour lui-même, aucun ne peut penser pour un autre, pas plus que manger ou boire pour un autre. Ce moment ainsi que la forme que produit la pensée, celle des lois, des principes, des déterminations fondamentales, d'un caractère général, donc le Moi et la forme de la généralité, voilà ce que la philosophie a en commun avec ces sciences, ces conceptions, ces représentations, etc., philosophiques et ce qui leur a valu le nom de philosophie.

1 Nous avons insisté sur ce point pour pouvoir indiquer ce qui appartient à cet égard au domaine de la philosophie. Toutefois ce que nous avons dit n'épuise pas toute la notion de la philosophie ; nous y trouvons cependant un de ses principes fondamentaux : le savoir comme tel qui est replié sur lui-même, qui s'appuie sur la connaissance de l'Esprit et ne s'en tient à aucun donné. Cette activité propre de l'esprit est le moment bien déterminé que le savoir détient en commun avec la philosophie ; mais nous ne pouvons admettre que cette détermination formelle comprenne la notion de l'esprit, car ce qu'elle comprend ce sont les objets finis, elle se borne même à ces objets, d'une manière générale c'est la connaissance finie ; aujourd'hui aussi on distingue de la philosophie les sciences particulières ; et l'Église déjà leur reprochait de détourner de Dieu parce qu'elles n'ont pour objet que le terrestre, le fini ; mais elles disposent du moment de la pensée personnelle qui appartient en propre à la philosophie et qu'elles conservent comme une chose essentielle. Le défaut c'est que leur pensée est abstraite et que les objets dont elles s'occupent sont abstraits (finis) ; ce défaut, saisi sous l'angle du contenu, nous conduit à la religion et de là à la détermination du deuxième caractère qui distingue la philosophie des autres sciences qui lui sont apparentées.

II. RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION

Le précédent domaine se rapprochait de la philosophie par le côté formel de la pensée autonome ; mais l'autre domaine, celui de la religion, lui est apparenté par le contenu. A cet égard, la religion est précisément le contraire de la culture en général ; elle ne possède pas la forme de la pensée et elle n'a pas non plus le contenu en commun avec la culture ; car ce contenu n'a rien de terrestre, mais ce qu'elle envisage c'est l'Infini.

II La deuxième sphère des formations de l'esprit qui sont proches parentes de la philosophie est d'une manière générale le domaine de la représentation religieuse ; il comprend notamment la religion à proprement parler, puis la mythologie, les mystères et en partie aussi la poésie. Le premier domaine avait en commun avec la philosophie l'élément formel, le Moi, et la forme de la généralité ; ce qui est en commun c'est l'autre côté, c'est-à-dire le substantiel, le contenu.

I-III Dans les religions les peuples ont déposé ce qu'ils pensaient du monde, de l'Absolu, de ce qui est en soi et pour soi, ce qu'ils concevaient comme la cause, l'essence, le substantiel de la nature et de l'esprit, enfin leur point de vue concernant l'attitude de l'esprit humain ou de la nature humaine à l'égard de ces objets, de la divinité, de la vérité.

II Donc, par rapport à la religion, il faut tout de suite remarquer deux déterminations : premièrement la conscience que l'homme a de Dieu ; c'est la conscience représentative, la forme objective ou la détermination de la pensée par laquelle l'homme s'oppose à l'essence de la divinité, se la représente comme autre chose que lui-même, comme une chose étran-

gère, de l'au-delà ; deuxièmement, nous avons le recueillement (*Andacht*) et le culte ; par là l'homme écarte l'opposition et s'élève jusqu'à Dieu et à la conscience de son unité propre avec cette essence. C'est là la signification du culte dans toutes les religions. Chez les Grecs le culte consistait plutôt à jouir de cette unité parce que pour eux l'essence en soi n'appartenait pas à l'au-delà.

I L'Absolu est ici objet, comme objet c'est un au-delà, bienveillant ou hostile. L'esprit cherche à écarter cette opposition et il l'écarte dans la religion grâce au recueillement et au culte. Le recueillement et le culte inspirent à l'homme la certitude d'anéantir cette opposition, la conviction d'une union avec le divin, d'une unité avec son essence — d'après la conception chrétienne de la grâce divine, d'une réconciliation avec Dieu ; Dieu lui accorde sa grâce, s'unit à lui, l'accueille et l'admet auprès de lui.

II La religion et la philosophie ont donc comme objet commun ce qui est vrai en et pour soi — Dieu en tant qu'en soi et pour soi et l'homme dans son rapport avec lui. Dans les religions les hommes ont exprimé la conscience qu'ils ont de l'objet suprême ; elles sont donc l'œuvre suprême de la raison et il est absurde de croire que les prêtres ont inventé les religions pour tromper les peuples, comme si on pouvait en faire accroire à l'homme quand il s'agit de la chose ultime et suprême.

I Or, la philosophie a un objet identique, la raison universelle qui est en soi et pour soi, la substance absolue ; par la philosophie l'esprit veut s'approprier également cet objet. La religion opère cette réconciliation par le moyen du recueillement et du culte, c'est-à-dire par le moyen du sentiment ; mais la philosophie veut l'opérer par la pensée, la connaissance qui pense [1]. Le recueille-

1. I, 3, add. : alors que l'esprit veut recueillir en lui-même son essence (XIII, 78).

ment est le *sentiment* de l'unité du divin et de l'humain, mais un sentiment *qui pense*, dans l'expression recueillement (*Andacht*) est déjà contenu le penser (*denken*) ; il nous incite à penser, c'est une aspiration vers la pensée, un penser qui y aspire, s'en rapproche (*ein daranhindenken, sichherandenken*). Mais la forme de la philosophie est un penser pur, un savoir, un connaître ; c'est là le point où elle commence à se différencier de la religion. Nous avons donc établi que les deux sphères s'unissent par leur contenu et leur fin et ne se distinguent que par la forme. La parenté est plus étroite encore. La philosophie se comporte à l'égard de son objet, l'Absolu, comme conscience qui pense, il n'en est pas de même de la religion. Mais cette différence ne doit pas être conçue de manière abstraite, comme si dans la religion on ne pensait pas. La religion comprend aussi des idées générales et non seulement *implicite*, intérieurement, comme contenu qu'il faudrait dégager ainsi que cela se passe pour les mythes, les représentations de l'imagination et même pour ses histoires objectives, mais aussi *explicite*, sous forme de pensées. Les religions persannes et hindoues par exemple contiennent des pensées déterminées, ce sont pour une partie des pensées spéculatives très profondes et sublimes qui n'ont pas besoin d'être commentées. Bien plus, les religions nous présentent même expressément des philosophies, par exemple la philosophie des Pères de l'Église et des scolastiques. La philosophie scolastique fut essentiellement une théologie. Nous trouvons là une union ou un mélange de religion et de philosophie qui peut bien nous causer de l'embarras.

II La philosophie a le même objet que la religion ; cependant bien des différences se sont produites entre elles.

III La philosophie s'occupe du vrai, plus précisément de Dieu ; c'est un continuel service divin. Elle a le même contenu que la religion et n'en diffère que par la forme en sorte même que parfois elles paraissent tout à fait opposées ; c'est leur différence qui se manifeste d'abord, ce n'est que plus tard que l'opposition devient de l'hostilité.

II Voici donc la première question qui se pose : Com-

ment la philosophie se distingue-t-elle d'une manière générale de la théologie et de la religion [1] ? La seconde est la suivante : Dans quelle mesure devons-nous en histoire de la philosophie prendre en considération le facteur religieux ?

II Par rapport à ce domaine, deux aspects sont à distinguer qu'il faudra préciser. Il y a d'abord le côté mythique et historique de la religion au point de vue de sa parenté avec la philosophie, ensuite la philosophie qui se trouve exprimée dans la religion ainsi que les idées spéculatives isolées qui s'y rencontrent.

A. [*LES FORMES DISTINCTES DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION*]

III 7 XI 1827 Ce que nous rencontrons d'abord dans la religion, c'est le mythe, la représentation figurée. Elle contient le vrai comme l'esprit se le *représente*. Le contenu en est présenté à la représentation sensible, mais il est produit par l'esprit. Les mythes ne sont donc pas des inventions arbitraires des prêtres pour tromper le peuple, mais des productions de la pensée, ayant comme organe l'imagination, on n'y trouve donc pas la pensée pure. Or, la religion ayant le même objet que la philosophie, il pourrait sembler que nous ayons à étudier ici la première manière dont elle est apparue, la mythologie ; l'on a traité en effet les mythes comme s'ils renfermaient des propositions philosophiques ; il faut remarquer à ce sujet que les mythes sont en effet des jeux de la fantaisie ; il faut toutefois accorder en et pour soi qu'ils contiennent des vérités générales. On a attaqué Creuzer parce qu'il a donné aux vieux mythes la vérité pour contenu ; il ne saurait d'ailleurs y avoir de doute à cet égard ; dans les mythes, la substance s'exprime par des images, des représentations figurées, le spirituel (*geistige*) se révèle

1. I, 3, a. t. : de la théologie (science de la religion) ou de la religion (en tant que conscience) (XIII, 80).

par l'organe de l'imagination. Or, tandis qu'on cherche des idées dans les mythes, c'est en réalité l'observateur qui leur attribue ces idées en en extrayant le contenu ; mais la philosophie n'a pas à se préoccuper tout d'abord de la vérité, ce n'est pas son affaire d'extraire le contenu de cette forme et de le transformer en pensée. Mais elle ne considère que la pensée où elle se trouve comme telle. Ainsi nous ne tiendrons pas compte des propositions philosophiques qui sont renfermées dans les mythes.

Une grande partie des mythes présente tout d'abord l'aspect d'actions particulières et c'est alors le travail des mythologues de rechercher s'il s'y trouve ou non un contenu général. Il est manifeste que d'autres mythes comme les théogonies et les cosmogonies dans la mythologie font allusion à des vérités générales. Ainsi on a pensé pouvoir attribuer une autre signification aux douze travaux d'Hercule en comparant ce dernier au soleil et les douze travaux aux signes du zodiaque. On raconte aussi le mythe de la chute d'Adam et d'Ève, comme s'il ne s'agissait que d'un événement historique, naturel, mais il représente aussi un rapport spirituel, l'homme qui passe de l'état paradisiaque à la conscience, à la connaissance du bien et du mal. Ainsi ce récit peut être l'histoire éternelle de la vivante nature de l'esprit lui-même. Cette opposition, la science du bien qui suppose la science du mal, c'est la vie spirituelle. Nous pourrions nous occuper aussi des cosmogonies en tant que présentant les formes séparées qui naissent de la totalité indistincte. Il est bien vrai qu'il y est indiqué qu'il s'agit de quelque chose de général, elles n'ont pas néanmoins forme de pensée. Or, nous n'accueillons dans l'histoire de la philosophie que les idées qui s'expriment par la forme déterminée de la pensée. Toutefois, plusieurs histoires de la philosophie ont admis l'élément religieux contenu dans les mythologies.

La religion contient également des dogmes qui présentent davantage le caractère de pensées, si l'on préfère, où les pensées sont mêlées à des images, comme les dogmes de Dieu, de la création du monde, de la morale, etc. On dit que ce sont des anthropomorphismes, c'est-à-dire qu'il ne faut pas les comprendre exactement, sérieusement, immédiatement tels qu'ils sont, mais comme des images. Si l'on peut dire de la religion grecque qu'elle était trop anthropomorphe, on pourrait dire de la religion juive et de la religion chrétienne qu'elles ne le sont

pas assez. Mais ce caractère y est en fait bien plus fortement marqué par exemple quand il est question dans la Bible de la colère de Dieu. La colère est un sentiment humain et on l'attribue à Dieu. Cet anthropomorphisme d'autre part est un avantage de la religion, car il rapproche le spirituel de la représentation naturelle. Mais il est difficile de tracer une limite entre ce qui n'est que représentation sensible et ce qui correspond au divin. Car, dans ces anthropomorphismes, il ne s'agit pas seulement de ces représentations qui se font tout de suite connaître comme se rapportant à des conditions sensibles, mais aussi de pensées ; et la difficulté consiste à découvrir celles qui sont finies, à dégager celles qui ne relèvent que de l'esprit humain. (Quand on médite sur Dieu, il faut se fonder sur d'autres catégories ou formes de pensée.) — Enfin la religion comprend des propositions qui traitent de choses tout à fait générales, par exemple celle que Dieu est le Tout-Puissant ; Dieu en ce cas est conçu comme ce qui institue, comme la cause. Ce sont là des pensées qui relèvent directement de l'histoire de la philosophie, car, comme on l'a dit, religion et philosophie ont même objet, même contenu ; seul le point de vue diffère auquel elles se placent.

[α) Révélation et raison.]

I En ce qui concerne le mythique et l'historique réunis, ce qui intéresse dans cette partie, c'est la parenté, l'identité du contenu, avec la philosophie et encore plus la différence qui les distingue au point de vue de la forme enveloppant ce contenu [1]. L'opposition qui projette ce contenu en ces deux domaines ne se trouve pas seulement en nous qui observons, mais elle est historique. Il est arrivé à la philosophie de s'opposer à la religion et, inversement, à la religion de devenir hostile à la philosophie et de la condamner ; c'est pourquoi on attend de la philosophie qu'elle justifie elle-même son entreprise. Déjà en Grèce il s'éleva un conflit entre la philosophie et la religion populaire ; beaucoup de philosophes furent bannis

1. I, 3, add. : Malgré leur parenté, leur différence en arrive aussi à une apparente incompatibilité (XIII, 80).

et quelques-uns même tués parce qu'ils enseignaient autre chose que la religion populaire. L'Église chrétienne a exprimé encore mieux cette opposition.

Il s'ensuit que la religion semble exiger que l'homme renonce à la philosophie, à la pensée, à la raison parce que s'adonner à cette activité n'est que sagesse humaine, activité humaine, connaissance de la raison humaine par opposition à la connaissance divine. On dit que la raison humaine ne produit que du bousillage d'homme auquel s'opposent les œuvres divines ; c'est là où l'on en est arrivé à notre époque et aux époques antérieures. Cette différence fait qu'on rabaisse l'activité humaine en l'opposant à celle de Dieu et il s'ensuit cette conséquence que pour avoir l'intuition, la connaissance de la sagesse divine, on renvoie à la nature. Cette manière de voir paraît signifier que les œuvres de la nature sont divines, mais que ce que produit en général l'homme et en particulier la raison humaine doit être regardé seulement comme œuvre humaine, que cette œuvre donc, comparée à celle de la nature, ne doit pas être considérée comme divine. Or, cette conception est fausse. Aux œuvres de la raison humaine nous pouvons attribuer tout au moins même dignité, même grandeur, même caractère divin qu'aux choses de la nature et en faisant cette équivalence nous portons tort, plus qu'il n'est permis, à l'œuvre humaine et raisonnable ; car si les choses de la nature, la vie des animaux, etc., sont quelque chose de divin, c'est à plus forte raison qu'il faut regarder comme divine l'œuvre de l'homme ; celle-ci est une œuvre divine, est une œuvre de l'Esprit en un sens infiniment plus élevé que la nature. L'avantage de la pensée de l'homme sur l'existence naturelle doit être reconnue de suite. Cette opposition, conçue comme avantage de la nature, doit être donc rejetée ; c'est une distinction mal établie ; car la différence entre l'homme et l'animal saute aux yeux. Si donc on pose la question : où faut-il chercher le divin ? on ne peut répondre autre chose que : le divin se rencontre principalement dans la production humaine.

On peut dire ensuite que dans la religion, et en particulier dans la religion chrétienne, il se trouve un contenu supérieur à la raison qui pense et que celle-ci ne peut appréhender qu'en tant que donné. Nous avions dit en ce qui concerne le rapport de la raison qui pense, c'est-à-

dire de la philosophie à la religion, qu'on demandait à la philosophie de justifier sa fin et cela d'autant plus qu'elle adopte une attitude plus hostile à l'égard de la religion. On pose des bornes à l'esprit humain ; on dit qu'il ne peut connaître Dieu et l'on renvoie la raison à la nature pour le connaître. Or, l'esprit est supérieur à la nature. Le Christ a dit : « N'êtes-vous donc pas plus que des moineaux ? » L'homme peut donc mieux connaître Dieu par lui-même que par le moyen de la nature. Ce qu'il produit par lui-même manifeste le divin plus que ne le fait la nature. C'était là l'un des aspects ; il en résultait que la raison est une révélation de Dieu plus haute que la nature. Mais voici l'autre : c'est que la *religion* est la révélation divine grâce à laquelle la vérité est donnée à l'homme, à la raison humaine, et que la raison est incapable de la tirer d'elle-même et qu'elle doit bien humblement se résigner et se rendre [1]. Voilà ce dont nous avons maintenant à parler pour comprendre en toute liberté le rapport qui existe entre la philosophie et la religion et ne pas laisser dans l'ombre cette question capitale comme une question trop délicate et comme si l'on ne pouvait la traiter à haute voix.

La position de la religion est la suivante : la vérité qui nous parvient par le moyen de la religion est un donné extérieur, en présence duquel on s'est trouvé. C'est déjà plus ou moins le cas dans les religions païennes ; on ignore leur origine. Ce caractère est encore plus marqué dans la religion chrétienne ; son contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison ; ou il est positif. En général, on indique que la vérité dans la religion a été annoncée par quelque prophète, quelque envoyé de Dieu. Savoir qui il est, est parfaitement indifférent par rapport au contenu de la religion [2]. Il est vrai qu'à l'égard de leurs maîtres, par exemple Moïse, Zoroastre, Mahomet, les peuples ont montré de la reconnaissance et du respect. Mais tout cela relève de l'extériorité, c'est historique. Ces individus, qui furent les maîtres, ne participent pas eux-mêmes au contenu de la doctrine, au contenu absolu, à la vérité éternelle qui est en soi et pour soi. La personne n'est pas contenu

1. *Cf.* Cor., II, 10.
2. I, 3, add. : Cérès, Triptolème, ont introduit l'agriculture, le mariage et ont été honorés par les Grecs (XIII, 87).

de la doctrine. Croire en un individu de ce genre n'est pas croire en sa religion. Savoir quel fut le maître, c'est une abstraction, ce n'est pas un enseignement. En ce qui concerne la religion chrétienne, c'est autre chose. La personne du Christ est une détermination de la nature divine, à cet égard ce n'est pas une personne historique ; or, considéré ainsi en tant que maître, comme Pythagore, Socrate ou Colomb, il serait également, par rapport au contenu, indifférent, sans intérêt. Mais dans la religion chrétienne, cette personne, le Christ, déterminé comme Fils de Dieu, fait partie de la nature de Dieu lui-même. Or le *qui* de la Révélation (*das Wer*) s'il ne concernait pas la nature divine ne serait pas un contenu divin universel ; et il s'agit du *quoi* de la Révélation, de son contenu. Quand on nous dit que ce qui est révélé n'aurait pu être découvert par l'humaine raison il faut remarquer que la vérité, la connaissance de la nature divine ne parvient, il est vrai, aux hommes que par un moyen extérieur, que la conscience de la vérité en tant qu'objet sensible, extérieurement présent, représenté de façon sensible, est d'une manière générale la première forme de la conscience ; c'est ainsi que Moïse aperçut Dieu dans le buisson ardent et que les Grecs ont représenté leurs dieux par des statues de marbre ou d'autres images, comme on en trouve dans les poètes. C'est par cette manière extérieure que l'on commence généralement ; le contenu apparaît ainsi d'abord comme donné, venu à l'esprit de l'extérieur, nous le voyons, l'entendons, etc. Mais on n'en reste pas à cette extériorité et l'on ne le doit pas, ni au point de vue de la religion ni à celui de la philosophie. Ces images de la fantaisie ou cette matière historique ne doivent pas demeurer en cette extériorité, mais devenir pour l'esprit d'ordre spirituel, elles doivent perdre cette existence extérieure, qui n'a précisément rien de spirituel. (Esprit et raison sont identiques ; nous nous représentons, il est vrai, la religion comme abstraite, mais la raison qui agit, qui sait, c'est l'esprit. Nous devons connaître Dieu en esprit et en vérité [1].) La substance de la religion c'est Dieu-Esprit. Si nous nous demandons : Qu'est-ce que Dieu ? nous devons répondre : Dieu c'est l'Esprit universel, absolu, essentiel. Dans le rapport de l'esprit humain

1. Cf. Jean, IV, 24.

à cet Esprit, il importe d'avoir la notion de ce qu'est l'Esprit.

II Voici donc la première question : Qu'est-ce qui distingue la philosophie de la religion? J'exposerai les déterminations générales qui la concernent et je les expliquerai — dans la mesure du possible.

[β) Esprit divin et esprit humain.]

α) L'Esprit divin et l'esprit humain possèdent en commun ce qui est en soi et pour soi, l'Esprit universel, absolu ; il est esprit, mais comprend également en soi la nature ; il est lui et l'appréhension d'elle en lui ; il ne lui est pas identique au sens superficiel de ce qui est neutre chimiquement, mais il lui est identique en soi-même ou un avec soi en elle. Son identité avec la nature est telle que la nature qui le nie, le réel, n'est posée que comme idéale. C'est là l'idéalisme de l'Esprit. L'universalité de l'Esprit, à laquelle se rapportent la philosophie et la religion, est une universalité absolue, non extérieure ; une universalité qui pénètre tout, est présente en tout. Nous devons nous représenter l'Esprit comme libre ; la liberté de l'Esprit signifie qu'il est auprès de soi, qu'il s'entend lui-même. Sa nature consiste à empiéter sur l'Autre, de s'y retrouver, de s'y réunir à lui-même, de s'y posséder et d'y jouir de lui-même.

De là résulte le rapport de l'Esprit à l'esprit humain. Quelque retenue, isolée qu'on se représente l'individualité, il y a lieu de faire abstraction de cette atomistique. L'esprit représenté en sa vérité n'est que ce qui s'entend soi-même ; la différence entre l'individuel et le général doit s'exprimer ainsi, que l'esprit subjectif, individuel est l'Esprit divin, uni-

versel en tant que celui-ci s'entend (*vernommen wird*), en tant qu'il se manifeste en chaque sujet, en chaque homme. L'esprit qui entend ainsi l'Esprit absolu est l'esprit subjectif.

1 L'homme doit adopter une religion. Quelle est la raison de sa foi ? Le témoignage que donne l'esprit du contenu de la religion. C'est ce que dit expressément la religion chrétienne. Jésus-Christ lui-même reproche aux pharisiens leur croyance au miracle [1]. Seul le témoignage de l'Esprit certifie. Si nous définissons de façon plus précise ce qu'est le témoignage de l'Esprit, nous devons dire : Seul l'esprit entend l'Esprit. Les miracles, etc., ne sont qu'un pressentiment de l'Esprit : c'est dans la nature un élément autre, une interruption de son cours ; seul l'Esprit en est une suspension absolue ; il est le vrai miracle qui fait obstacle au cours de la nature, ce qui à l'encontre de la nature est vraiment affirmatif. L'esprit n'entend donc que lui-même. Or, Dieu est l'Esprit universel ; à la place du mot Dieu nous pouvons donc dire : l'Esprit divin universel [2]. L'universalité de l'Esprit ne doit pas se comprendre comme communauté [3], mais comme pénétration au sens d'unité avec soi [4] dans la détermination de soi-même et celle de l'Autre. C'est là la véritable universalité. L'Esprit universel est : *a*) universel, *b*) il est son propre objet ; de cette manière il se détermine et devient particulier. L'universalité vraie se compose donc — pour parler vulgairement — de deux éléments, l'universel et le particulier ; elle ne consiste pas en l'Un seul auquel l'Autre s'oppose, mais en une dualité ; mais de façon que l'Un empiète sur l'Autre, le pénètre et en lui revient à soi. L'Autre est *son* Autre et cet autre, le sien et lui-même font un. — Lorsqu'il se perçoit il y a une dualité ; l'esprit *se perçoit*, c'est-à-dire

1. Matth., XII, 38-39 ; XVI, 1-4 ; — Marc, VIII, 11-12 ; — Jean, IV, 48.

2. I, 3, a. t. : il n'est qu'*un seul* esprit, l'Esprit divin universel, — non au sens qu'il est seulement partout (XIII, 88).

3. I, 3, add. : en tant qu'universalité extérieure dans beaucoup d'individus, dans tous les individus seulement existant essentiellement comme isolés (*Einzelne*) (XIII, 88).

4. I, 3, add. : unité de lui-même et de l'apparence de son Autre, en tant que le subjectif, le particulier (XIII, 88).

qu'il perçoit et est perçu ; mais il est tel seulement comme unité de ce qui perçoit et de ce qui est perçu. L'Esprit divin perçu est l'esprit objectif, mais celui qui perçoit est l'esprit subjectif ; or, l'Esprit divin n'est pas seulement la passivité du être perçu ; dans son mouvement cette passivité ne peut durer qu'un instant, n'être que momentanée ; il est au contraire la mise à l'écart de cette différence entre l'esprit subjectif actif et l'esprit objectif passif. Il est l'unité substantielle une ; il est lui-même cette activité de la perception de soi-même. — L'esprit subjectif qui perçoit l'Esprit divin est lui-même cet Esprit divin. C'est là la vraie détermination fondamentale du comportement à lui-même.

II En partant de cette définition nous n'obtenons ensuite que des formes différentes de cette aperception. Ce que nous appelons esprit religieux, c'est l'Esprit divin compris d'une manière substantielle, générale. En dehors de la foi, l'Esprit divin n'est pas ce qu'il est suivant la doctrine de l'Église. L'Esprit divin n'est pas ainsi en soi, mais il est présent dans l'esprit de l'homme, dans l'esprit de ceux qui font partie de sa communauté ; et l'esprit individuel entend alors l'Esprit divin, c'est-à-dire l'essence de son esprit à lui, sa *propre essence*, sa substance ; et cette essence est précisément l'universel, ce qui demeure en soi et pour soi. C'est là la foi de l'Église évangélique, — ce n'est pas une foi historique, une foi à des choses d'histoire ; mais cette foi luthérienne est la foi même de l'esprit, la conscience, l'aperception du substantiel de l'esprit. D'après une nouvelle théorie de la foi, on dit : je crois, je sais immédiatement que j'ai un corps ; donc on appelle foi ceci que quelque chose de déterminé, quelque contenu est immédiatement en nous, se trouve en notre conscience, produit. C'est là le sens extérieur de la foi. Toutefois, le sens intérieur, religieux de la foi est précisément cette connaissance de l'Esprit absolu

et ce savoir, comme il est tout d'abord dans l'esprit humain, est immédiat et par suite certitude immédiate. Ce n'est qu'un témoignage de son esprit et c'est là d'une manière générale la racine profonde de l'identité de l'esprit. L'esprit s'engendre, se manifeste lui-même, se montre lui-même, témoigne de lui-même, de son unité avec soi ; il a aussi la conscience de lui-même, la conscience de son unité avec son objet en étant lui-même son objet. Quand ensuite se présente la conscience de cet objet, qu'elle se développe, se forme, ce contenu peut apparaître comme un donné du sentiment, comme une représentation sensible, venant de l'extérieur ; c'est en mythologie, le procédé historique de la formation. C'est le procédé extérieur ; mais la foi exige le témoignage de l'esprit. Le contenu peut bien venir, être reçu de l'extérieur, être fourni par lui ; mais l'esprit doit en témoigner.

I Cette aperception de soi-même est ce qu'on appelle la foi ; mais ce n'est pas une foi aussi mauvaise que celle de l'ancienne Église, foi purement historique ; notre foi à nous, luthériens, vaut mieux[1]. En la foi nous nous comportons à l'égard de l'Esprit divin comme vis-à-vis de nous-mêmes. En cette foi il n'y a qu'une différence de forme qui se met toutefois de côté, ou plutôt la foi en est l'éternelle mise à l'écart ; pour le contenu on n'y trouve aucune différence, aucune séparation. Ce comportement de l'esprit à l'égard de lui-même n'est pas pour cette raison l'unité primitive, abstraite, la substance spinosiste, le substantiel objectif, mais la substance qui sait, la substance individuelle, la conscience de soi, qui se reconnaît dans l'Esprit divin et s'y infinitise. C'est là la détermination que, dans le comportement de l'esprit à l'égard de lui-même, nous devons prendre dans la religion comme fondement. La prétendue humilité, c'est-à dire l'étroitesse d'esprit, l'incapacité de connaître Dieu,

1. I, 3, add. : Je le suis [luthérien], je veux le rester et n'avoir que cette foi primitive (XIII, 89).

nous devons la laisser tout à fait de coté [1]. Car connaître Dieu est bien plutôt la seule fin de la religion ; si nous devons avoir de la religion, nous devons l'avoir dans l'esprit, c'est-à-dire la connaître. L'homme nature qui ne connaît pas, n'a pas de religion, car « il ne perçoit rien de l'Esprit de Dieu [2] »

La religion est le témoignage de l'Esprit ; c'est là le témoignage du contenu de la religion ; ce témoignage-là est même la religion. C'est un témoignage qui atteste. Cette attestation est en même temps témoignage et indication de l'Esprit (*Zeugen und Zeigen*) ; car il n'est qu'en tant qu'il témoigne de lui, qu'il s'atteste, se montre, se manifeste. En son témoignage il s'engendre lui-même. C'est là l'idée fondamentale. Il vient ensuite que ce témoignage de l'Esprit est la conscience intime de lui-même, son activité en lui-même, la vie dans l'intimité du recueillement, — une conscience en soi-même une, enveloppée, une conscience où l'on ne parvient pas à la conscience proprement dite et par là à l'objectivité, parce que la détermination, la séparation sujet et objet n'est pas encore établie. Puis il arrive que cet esprit ramassé sur lui-même [3] se résout, se différencie de lui-même, se fait objet, s'objective ; en termes de représentation : Dieu est Esprit ou amour (ce qui est identique), c'est-à-dire Dieu s'extériorise, se communique, passe dans l'altérité. Alors se présentent toutes les apparences [4] du donné, du reçu, etc [5], qui se rencontrent aussi en mythologie. Ici se place tout ce qui est historique et tout ce qu'en la religion on nomme positif.

I-II Pour insister sur la religion chrétienne, disons que nous savons que le Christ est venu au monde il y aura bientôt deux mille ans ; mais il dit : « Je suis auprès de vous tous les jours jusqu'à la fin du monde [6]. » « Là où deux ou trois personnes sont

1. I, 3, a. t. : Le bavardage au sujet des bornes de la pensée humaine est superficiel (XIII, 89).
2. I, Corinth., II, 14.
3. I, 3, a. t. : pénétrant et pénétré (XIII, 89).
4. I, 3, a. t. : déterminations (XIII, 90).
5. Cf. Jean, IV, 24 ; I Jean, IV, 7-16 ; — Rom., V, 5.
6. Matth., XXVIII, 20.

réunies en mon nom, je suis au milieu d'elles [1] », — présent mais non sous cette forme, non de manière sensible ; et : Quand je ne serai plus avec vous, l'Esprit « vous guidera en toute vérité [2] ». Ce qui signifie que le rapport d'extériorité doit être écarté, car il n'est pas véritable. Ainsi s'explique ce que nous avons dit plus haut.

II D'un côté il existe une conscience représentative ; le contenu est alors objet ; il est hors de nous, séparé de nous ; de l'autre il y a le recueillement, le culte, le sentiment de l'unité avec l'objet ; une oscillation apparaît toutefois ; tantôt l'extériorité a plus de force, tantôt c'est le recueillement. D'une part on renvoie le Christ intérieur en Palestine il y a deux mille ans ; ce n'est plus qu'un personnage historique dans ce pays, dans ce milieu ; mais d'autres fois, dans le recueillement, dans le culte, le sentiment de sa présence domine. Il s'ensuit que dans la religion il existe encore une opposition.

I Deux stades sont à remarquer ici, le premier est le recueillement, le culte, par exemple la sainte Cène, la communion. La présence du Christ y est immédiate. C'est l'aperception de l'Esprit divin, c'est l'esprit vivant qui a dans la communauté conscience de lui-même et réalité. Le second stade c'est la conscience développée ; le contenu y devient objectif. A ce stade, il arrive que le Christ présent s'enfuit de deux mille ans en arrière, relégué dans un coin de la Palestine, il est reconnu dans le temps et l'espace, on peut en avoir conscience comme d'un personnage historique, mais il est loin et c'en est un autre. Une analogie s'offre dans la religion grecque quand ce Dieu, au stade du recueillement, du sentiment, devient prosaïque statue, du marbre et du bois. Il faut en venir à cette extériorité. Ainsi l'hostie comme telle n'est plus sacrée pour nous ; suivant la doctrine luthé-

1. Matth., XVIII, 20.
2. Jean, XVI, 13.

rienne le vin n'est chose divine que dans la foi et la communion, non en son existence extérieure. De même une image de saint n'est pour nous autre chose que de la pierre, de la toile, etc. Il y a là deux points de vue et le second est justement celui où la conscience [1] commence par une figure extérieure, où elle l'admet en sa mémoire, la représente et la connaît. Si l'on s'en tient à cette conception, le point de vue n'est pas spirituel. Quand on ne connaît le contenu de la religion que comme contenu historique, quand l'Esprit est rejeté dans ce lointain historique et mort, il est alors réprouvé, devenu mensonge envers lui-même. C'est ce mensonge qui est appelé dans l'Écriture [2] péché contre l'Esprit. — Ce sont ces divers points qui importent ici.

I Celui qui ment au Saint-Esprit ne peut pas voir son péché pardonné ; ce mensonge consiste à dire qu'il n'est pas universel, qu'il n'est pas saint, c'est-à-dire que le Christ est séparé, isolé, qu'il est autre que cette personne, qu'il a été seulement en Judée ou qu'il y est encore, mais dans l'au-delà, au ciel, Dieu sait où, et qu'il n'est pas réellement, présentement dans la communauté. Celui qui ne parle que de la raison finie, humaine, de ses limites, ment à l'encontre de l'Esprit ; car l'Esprit en tant qu'infini, universel, se percevant lui-même, ne se perçoit pas dans un *seulement* (*Nur*), dans des bornes, dans le fini, il est sans rapport avec tout cela, — il ne se perçoit qu'en lui-même, en son infinité.

[γ) Représentation et pensée.]

II La forme de la philosophie se distingue de cette forme de la religion et nous devons considérer de

1. I, 3, add. : Il faut partir de l'aperception extérieure de cette formation, laisser venir à soi l'enseignement, recueillir le contenu dans la mémoire (XIII, 90).
2. Matth., XII, 31-32.

plus près cette différence. Le rapport fondamental existant entre la religion et la philosophie, c'est la nature même de l'esprit.

α) A propos de l'esprit il faut partir de là qu'il *est*, en se manifestant ; il est cette identité substantielle *une* ; mais en se manifestant, il se différencie en lui-même et ici intervient sa conscience subjective, finie. (Est fini ce qui a une limite en l'Autre, là où autre chose commence ; et ce ne se trouve que là où existe une détermination, une différence.) Mais l'esprit demeure libre, auprès de soi-même, en se manifestant en sorte qu'il n'est pas troublé par la différence. Le différencié est pour lui transparent, clair, en rien obscur. Ou bien, pour lui rien n'est déterminé, pas de détermination, c'est-à-dire que pour lui n'existe nulle différence (car toute détermination est une différence). Quand il est question d'une borne de l'esprit, de la raison humaine, c'est d'un côté exact ; l'homme est borné, dépendant, fini — sauf du côté où il est esprit. Le fini concerne les autres modes de son existence. Comme esprit, quand il se comporte sans esprit, il se rapporte à des choses extérieures ; mais quand, comme esprit, il est esprit, alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de la raison de ce sujet-là ; mais s'il se comporte raisonnablement, l'homme est sans bornes, infini. (Il est vrai qu'ici infini ne doit pas être pris au sens abstrait, comme concept de l'entendement.) L'esprit en étant infini demeure esprit dans tous ses rapports, toutes ses manifestations, toutes ses formes. La distinction entre l'esprit universel, substantiel et l'esprit subjectif n'existe que pour lui. L'esprit comme objet et son contenu doit en même temps être immanent à l'esprit subjectif et il ne l'est que spirituellement, non d'une manière

naturelle, immédiate. C'est la détermination fondamentale du christianisme que l'homme est éclairé par la grâce, par le Saint-Esprit (c'est-à-dire l'esprit essentiel). Alors il lui est immanent, c'est son propre esprit. Cet esprit vivant de l'homme est en quelque sorte le phosphore, la matière impressionnable, inflammable qu'on peut allumer de l'extérieur et de l'intérieur ; de l'extérieur, par exemple quand on enseigne à l'homme le contenu de la religion, quand le sentiment, la représentation en sont excités ou quand il l'admet sur la foi de l'autorité. Mais s'il a un comportement spirituel, il s'enflamme en lui-même ; en le cherchant en lui-même, il le manifeste aussi comme venant de lui-même. Alors c'est son soi (*sein Selbst*) intime.

1 La religion a pour objet l'essence absolue, la philosophie veut la connaître aussi. Nous devons donc tout de suite nous représenter la forme de la connaissance de l'essence.

Si nous disons que la philosophie connaît l'essence, le point capital est que l'essence ne reste pas extérieure à celui dont elle est l'essence. Si je dis : l'essence de mon esprit, cette essence est précisément *dans* mon esprit, non à l'extérieur. Si je m'informe du contenu essentiel d'un livre, je fais abstraction de la reliure, du papier, de l'encre d'imprimerie, des lettres, etc. ; j'omets beaucoup de phrases, de pages et je n'extrais que le simple contenu ; ou bien je ramène le contenu varié à sa simplicité substantielle. Nous ne pouvons pas dire de ce contenu essentiel qu'il est en dehors du livre ; il n'est précisément nulle part ailleurs que dans le livre même. C'est ainsi que la loi n'est pas hors de l'individu naturel, mais elle en constitue l'être véritable, essentiel. L'essence de l'esprit ne lui est donc pas extérieure, mais elle en est la substance intime, l'être réel, actuel. Elle est pour ainsi dire la matière inflammable qui une fois allumée [1] peut

1. I, 3, add. : par l'essence universelle comme telle, comme objective (XIII, 91).

être amenée à resplendir ; ce n'est qu'autant que ce phosphore de l'essence est en elle, qu'il est possible de l'allumer. Si l'esprit n'avait pas en lui ce phosphore de l'essence, il n'y aurait ni religion, ni sentiment, ni pressentiment, et par suite nulle connaissance de Dieu ; et alors l'Esprit divin ne serait pas ce qu'il est, l'universel en soi et pour soi. Il faut triompher de l'incompréhension qui consiste à faire de l'essence un objet mort, extérieur, abstrait. L'essence est la forme qui est en soi contenu essentiel, ou bien le contenu en tant que chose en soi essentiellement déterminée ; ce qui est son contenu est l'indéterminé. Or comme dans un livre, il y a outre le contenu essentiel, beaucoup d'autres choses, se trouve attachée aussi en l'esprit individuel une grande masse d'existence différente, de conscience autre qui ne fait partie que du phénomène, non de l'essence. La religion est la condition de l'individu consistant à connaître cette essence, à appréhender l'identité avec cette essence ; mais cette identité de l'individu avec son essence n'a rien d'abstrait ; c'est plutôt un passage de l'individu, existence naturelle, à une conscience pure, spirituelle. Chez l'individu il faut donc distinguer entre l'existant et ce qui est son être. A l'essence, comme existence, est adjointe une essence inessentielle (*unwesentliches Beiwesen*) qui l'enveloppe et l'essentiel est plongé dans cette matière phénoménale [1].

Ce sont ces déterminations qui importent ici, mais elles n'y seront pas démontrées, ce qui n'a lieu qu'au point de vue spéculatif ; il ne s'agit maintenant que d'en donner une idée.

II β) C'est ensuite la manière dont l'esprit est objectif pour soi, l'attitude qu'il a dans son être pour soi. La figure qu'il revêt peut différer ; il peut ainsi prendre diverses figures et ces différentes manières sont à

1. I, 3, add. : L'essence est esprit et n'a rien d'abstrait ; « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Matth., xxii, 32) et même des esprits vivants :

« Le grand maître des mondes était privé d'amis — Il ressentait la gêne, c'est pourquoi il créa des esprits — Miroirs bienheureux de sa félicité. — Et si l'Être suprême ne trouva rien d'égal à lui, — De la coupe de tout le règne des esprits déferle vers lui l'Infini » (Schiller, *L'Amitié*) [XIII, 92].

l'origine des diverses formes de l'esprit et par suite de la différence entre la philosophie et la religion.

Dans la religion, l'esprit a une forme particulière qui peut être sensible, par exemple dans l'art qui représente la divinité et dans la poésie dont, de même, la représentation sensible constitue le fond. Nous pouvons dire d'une manière générale que cette formation de l'esprit est la *représentation*. La pensée aussi fait en quelque mesure partie de la représentation religieuse, mais elle y est mêlée à un contenu commun, extérieur. Le droit de même et les mœurs sont, comme on dit, suprasensibles, mais l'idée que j'en ai dérive de la coutume, des conditions juridiques existantes ou du sentiment. La philosophie se différencie par là que chez elle le même contenu est conçu sous forme de pensée. Dans la religion, deux moments sont à distinguer : 1) une forme objective ou une détermination de la conscience où l'esprit essentiel, l'Absolu est comme extérieur à l'esprit subjectif, c'est-à-dire objet, il apparaît à la représentation comme historique ou comme forme de l'art, dans le lointain du temps et de l'espace ; 2) la détermination ou le stade du recueillement, de l'intimité, l'éloignement en est ôté, la séparation écartée, l'esprit ne fait qu'un avec l'objet, l'individu est entièrement pénétré par l'esprit. Philosophie et religion ont même objet, même contenu, même fin. Mais ce qui forme dans la religion deux stades, deux espèces d'objectivité, l'art, la foi et le recueillement, cela ne fait qu'un dans la philosophie ; car la pensée est : α) objective d'après la première détermination, elle a la forme d'un objet, mais β) elle a perdu la forme de son objectivité. La pensée unifie contenu et forme. En tant que ce que je pense, le contenu de la pensée a forme de pensée, ce n'est plus posé en face de moi.

Religion et philosophie ont donc *un* même contenu substantiel, ce qui diffère, c'est l'espèce de formation. Or, ces deux formations ne sont pas seulement différentes, mais elles peuvent en leur différence paraître s'opposer, même se contredire si le contenu est représenté comme essentiellement lié à la forme. Toutefois, même dans la religion, il est admis que cette distinction ne doit pas dans la religion être prise au sens propre. On dit par exemple : Dieu a engendré son Fils. La connaissance de soi, l'objectivation de l'Esprit divin est appelée ici : engendrer son Fils. Le Père se connaît dans le Fils, car sa nature est la même. Ce rapport est emprunté à la nature vivante et non au spirituel ; c'est parler pour la représentation. On dit bien que ce rapport ne doit pas être pris au sens propre, mais on s'en tient là. Or le sens propre, c'est la forme de la pensée ; de même quand, en mythologie, il est question des combats des dieux, on accorde facilement qu'on doit les rapporter soit aux forces spirituelles, soit même aux forces naturelles dont l'opposition est ainsi représentée sous forme imagée.

1 Ce qui nous regarde ici de plus près, c'est de passer à la différence qui existe au sujet de la connaissance de l'essence entre la religion et la philosophie. Celle-ci apparaît d'abord comme visant à anéantir la condition (*Verhältnis*) établie par la religion ou l'essence, l'esprit se présente d'abord comme extérieur ; toutefois, nous l'avons dit, le culte, le recueillement écartent cette extériorité [1].

[1] I, 3, add. : La philosophie se justifie ainsi par le recueillement, le culte ; son œuvre est la même. La philosophie ne se préoccupe que de ces deux choses : *a*) comme la religion dans le recueillement, du contenu substantiel, de l'âme spirituelle et *b*) de le produire, comme objet devant la conscience, mais sous forme de pensée. La philosophie pense, comprend ce que la religion présente comme objet de la conscience, que ce soit une œuvre de l'imagination ou une formation historique (XIII, 92).

Ceci, la philosophie le fait aussi. Dans la conscience religieuse, la forme de la connaissance de l'objet est la *représentation*, c'est-à-dire une représentation qui contient un élément plus ou moins sensible, par exemple les rapports des objets de la nature. Nous ne disons pas en philosophie que Dieu a engendré son Fils ; mais la philosophie reconnaît néanmoins la pensée contenue dans ce rapport, ce qu'il a de substantiel. La philosophie, en ayant pour objet le contenu, l'Absolu sous forme de pensée, possède l'avantage qu'en elle est unifié ce qui dans la religion est séparé et constitue des moments différents [1]. La religion, par exemple, représente Dieu comme une personne ; il parvient ainsi à la conscience comme quelque chose d'extérieur ; c'est dans le recueillement seul que se produit l'unité. Ce sont là les deux stades différenciés ci-dessus, ils sont unis dans la pensée et deviennent ainsi *une* unité. La pensée se pense, elle pense et est pensée. Le contenu est l'Absolu, le divin comme pensée. Étant pensé, il m'appartient.

11 γ) Il est naturel que ces formes, différenciées à leur première apparition déterminée et conscientes de leur différence, soient hostiles l'une à l'égard de l'autre et cela est nécessaire ; car à sa première apparition, la pensée est abstraite, c'est-à-dire que sa forme n'est pas parachevée. Il en est de même dans la religion, car la première et immédiate conscience religieuse, encore que conscience de l'Esprit, de ce qui est en et pour soi, est cependant mêlée de formes, d'éléments sensibles, si l'on veut, elle est aussi abstraite. Par la suite la pensée devient plus concrète, s'approfondit davantage et rend consciente la notion de l'esprit comme telle. S'appréhendant ainsi, elle n'est plus impliquée dans l'abstraction. La notion de l'esprit concret se comprend elle-même ou encore contient ceci qu'elle se comprend essentiellement,

1. I, 3, add. : Dans le recueillement, on se trouve plongé dans l'essence absolue. Les deux stades de la conscience religieuse n'en forment qu'un dans la pensée philosophique (XIII, 93).

qu'elle a en soi de la détermination (la détermination [*Bestimmung*] est ce que l'on attribue à l'entendement, à l'essence du phénomène). L'entendement abstrait nie toute détermination concrète (*Bestimmtheit*) en soi et ne conserve de Dieu rien de plus que l'Être suprême abstrait. Au contraire, la notion concrète n'a rien à voir avec un pareil *caput mortuum*, mais bien avec l'esprit concret, c'est-à-dire l'esprit actif, se déterminant en lui-même, l'esprit vivant. Ce qui vient après, c'est donc que l'esprit concret reconnaît dans la religion, le concret, la détermination concrète en général, non la sensible, mais l'essentiel. Ainsi le dieu juif, Dieu le Père est une abstraction. L'esprit postérieur en reconnaît l'essentiel. Le concret cependant n'est pas seulement Dieu en général, mais ceci qu'il se détermine, qu'il pose un autre lui-même, mais, comme esprit, il ne l'abandonne pas comme autre chose, mais s'y trouve auprès de lui-même. C'est là tout l'Esprit divin. Toutefois dans la religion le concret ne peut être connu et reconnu que par la notion concrète elle-même et là se trouve la possibilité d'une réconciliation de la religion et de la philosophie, quand la raison abstraite combat la première.

1 Ces deux formes de la représentation et de la pensée apparaissent d'abord comme opposées, hostiles ; c'est naturel qu'elles ne soient d'abord conscientes que de leur différence et se présentent comme ennemies [1]. Ce n'est que plus tard que la pensée se saisit concrètement, s'approfondit et parvient concrète à la conscience. Le concret est le général, déterminé en soi, qui contient par suite en soi son Autre. L'esprit est abstrait plus tôt, borné en son abstraction et, ainsi borné, il ne se connaît que

1. I, 3, add. : Dans le phénomène, il y a d'abord l'être-là, comme déterminé, l'être pour soi en face de l'Autre (XIII, 93).

comme différent et opposé à l'Autre[1]. En devenant concret, il appréhende sa négation, la reprend en lui-même, la reconnaît comme sienne et est en cela affirmatif. C'est ainsi que dans la jeunesse nous prenons à l'égard du monde une attitude essentiellement négative ; c'est parvenus à l'âge mûr que nous parvenons à la bonté qui nous fait reconnaître dans ce que nous tenions pour négatif, dans ce qui était nié, rejeté, ce qu'il avait de positif, d'affirmatif, et cela est moins aisé que de devenir simplement conscient de l'opposition.

II Le cours historique de cette opposition est à peu près le suivant : la pensée apparaît d'abord intérieurement, puis à côté des représentations de la religion, de sorte que l'opposition ne parvient pas encore à la conscience ; mais la pensée ultérieure, quand elle se fortifie, et s'appuie sur elle-même, se déclare hostile à la forme de la religion, refuse d'y voir sa propre notion et ne cherche que soi. Dans le monde grec cette lutte contre la forme de la religion eut lieu de bonne heure. Nous voyons déjà Xénophane attaquer avec la dernière violence les représentations de la religion grecque populaire et nous voyons cette opposition devenir plus tard encore plus forte à l'apparition de philosophes qui niaient les dieux, de même ce qu'il y avait de divin dans la religion populaire. Socrate fut accusé d'avoir introduit des dieux nouveaux. Il est vrai que son δαιμόνιον et le principe de son système en général s'opposaient à la forme de la religion et des mœurs grecques ; il s'est

1. I, 3, add. : En s'appréhendant plus concrètement, il n'est plus borné dans la détermination concrète, ne sachant, ne possédant que soi dans cette distinction ; au contraire, comme spiritualité concrète, il appréhende aussi le substantiel dans la forme qui lui semblait différente de lui, dont il n'avait saisi que le phénomène, et il s'était tourné contre lui — en son contenu, en son intériorité, il se reconnaît désormais lui-même ; et c'est maintenant seulement qu'il comprend son propre contraire et lui rend justice (XIII, 93).

cependant conformé aux usages de sa religion et nous savons qu'au moment de mourir il ordonna de sacrifier un coq à Esculape. Les néo-platoniciens reconnurent bien plus tard le contenu général de la religion populaire que les philosophes avaient soit combattu expressément, soit mis de côté. Nous constatons que non seulement ils ont traduit sous forme de pensée les représentations mythologiques, mais qu'ils les ont aussi utilisées en guise de langage imagé dans leur système.

I Le cours de cette opposition comme il se produit dans l'histoire est que la pensée se manifeste d'abord dans la religion [1], se trouve dans ce contenu substantiel, n'est donc pas pour elle libre. Elle se fortifie ensuite, se saisit comme se reposant sur elle-même, s'appuyant sur sa forme et — ne se reconnaissant pas dans l'autre forme — prend vis-à-vis d'elle une attitude hostile. En troisième lieu, elle se reconnaît aussi en cette forme et en vient à comprendre cet Autre comme un moment d'elle-même. Ainsi au début de la civilisation grecque nous voyons la philosophie entravée dans le cercle formé par la religion populaire ; elle s'en dégage ensuite et adopte à son égard une attitude hostile jusqu'à ce qu'elle en ait appréhendé l'intérieur et s'y reconnaisse [2]. Dans l'opposition paraissent beaucoup d'athées. Socrate fut accusé d'adorer d'autres dieux que ceux de la religion populaire. Platon s'élevait contre la mythologie des poètes et voulait voir bannies de l'éducation dans sa République les histoires des dieux d'Homère et d'Hésiode. Bien tard seulement les néo-platoniciens revinrent à la religion populaire et y reconnurent le général, et sa signification pour la pensée.

II Telle est aussi l'évolution de cette opposition dans la religion chrétienne. La pensée est d'abord dépendante, non libre, liée à la forme de la religion ;

1. I, 3, add. : dans des paroles isolées (XIII, 93).
2. I, 3, add. : les anciens philosophes grecs rendaient hommage la plupart du temps à la religion populaire, tout au moins ils ne lui étaient pas hostiles et ne réfléchissaient pas sur elle (XIII, 94).

il en est ainsi chez les Pères de l'Église. La pensée chez eux développe les éléments du dogme chrétien. (Ce dogme n'est devenu un système qu'aux mains des Pères philosophes. Ce développement de la foi chrétienne se manifesta surtout au temps de Luther. Alors et souvent ensuite aux temps modernes, on voulut ramener la religion chrétienne à sa forme première ; ce qui n'est pas sans raison si l'on réfléchit à ce qu'a d'authentique, d'originel le dogme chrétien ; ce fut surtout nécessaire au temps de la Réforme ; mais il s'y mêla aussi l'idée fausse que les éléments ne se doivent pas développer.) C'est donc la pensée qui a d'abord développé le dogme et qui l'a systématisé ; il est alors fixé, devenant ainsi pour la pensée une présomption absolue. Le développement du dogme est donc le premier point et sa fixation le second. Ce n'est qu'après qu'apparaît l'opposition de la foi et de la raison, de la croyance immédiate au dogme et de la prétendue raison. La pensée s'est appuyée sur elle-même : le jeune aigle de la raison s'est d'abord élancé comme un oiseau de proie, pour lui-même vers le soleil de la vérité et a combattu la religion. Mais ensuite, on rend justice à la religion lorsque la pensée se parachève en notion concrète de l'esprit et dirige sa polémique contre la pensée abstraite.

1 De même nous voyons d'abord dans la religion chrétienne la pensée se mouvoir à l'intérieur de la religion, la prendre pour fondement, pour présomption absolue — et plus tard, quand les ailes de la pensée se sont fortifiées, nous la voyons s'élancer comme un jeune aigle vers le soleil, mais en oiseau de proie, pour abattre en ennemie la religion, et alors apparaît l'antagonisme de la foi et de la raison. Ce qui vient le plus tard, c'est lorsque la notion spéculative rend justice à la foi et conclut la paix avec la religion. Mais il faut alors que la notion

se soit comprise elle-même et sa nature concrète, qu'elle soit parvenue à la spiritualité concrète.

II Ainsi la religion et la philosophie ont une matière commune, et c'est la forme seule qui les distingue ; il ne s'agit donc pour la philosophie que de parachever la forme de la notion au point de pouvoir comprendre le contenu de la religion. Le contenu est notamment ce que l'on a appelé les mystères de la religion, c'en est l'élément spéculatif. On entend par là d'abord quelque chose de mystérieux, qui doit demeurer secret, qui ne doit pas être communiqué. Les mystères, sans doute, suivant leur nature, précisément comme contenu spéculatif, sont mystérieux pour l'entendement, mais non pour la raison. Ils sont justement le rationnel au sens du spéculatif, c'est-à-dire au sens de la notion concrète. La philosophie s'oppose au rationalisme notamment dans la théologie moderne ; il est vrai qu'il a toujours à la bouche le mot de raison, mais il ne s'agit que d'un entendement sec, abstrait ; en fait de raison on n'y peut découvrir que le facteur de la pensée autonome, mais pensée tout à fait abstraite. Ce rationalisme, pour le contenu et la forme, s'oppose à la philosophie. Sous le rapport du contenu il a rendu le ciel vide — rabaissé le divin à n'être qu'un *caput mortuum* — et réduit tout le reste à de simples finitudes dans l'espace et le temps ; quant à la forme, il s'oppose également à la philosophie ; car la forme du rationalisme est le raisonnement, un raisonnement sans liberté et il s'élève contre la philosophie en particulier pour pouvoir continuer éternellement à raisonner ainsi. Ce n'est pas là de la philosophie, de la compréhension. En religion, au rationalisme s'oppose le supranaturalisme, lequel, en ce qui concerne le vrai contenu, est d'accord avec la philosophie, il

s'égale à elle, mais en diffère pour la forme, car il est totalement dépourvu d'esprit, de souplesse et n'admet pour son authenticité et sa justification que l'autorité positive. Les scolastiques, au contraire, n'étaient pas de ces supranaturalistes, par la pensée ils ont compris le dogme de l'Église.

Comme pensée compréhensive de ce contenu la philosophie a sur la conception religieuse l'avantage de saisir les deux côtés ; car elle entend la religion et lui rend justice et elle comprend aussi le rationalisme et le supranaturalisme ; enfin elle s'entend également elle-même. Or, à l'inverse il n'en est pas ainsi ; la religion comme telle, se trouvant au point de vue de la représentation, ne se reconnaît qu'en celle-ci et non dans la philosophie, c'est-à-dire en notions, en déterminations générales de la pensée. On n'est souvent pas injuste pour une philosophie quand on lui reproche son opposition à la religion, mais souvent aussi on l'a traitée injustement quand on l'a fait en se plaçant au point de vue religieux, précisément parce que la religion ne comprend pas la philosophie.

La philosophie ne s'oppose donc pas à la religion, elle la *comprend* ; mais en ce qui concerne l'Idée absolue, l'Esprit absolu, la forme religieuse doit exister, car la religion est la forme de la conscience du vrai comme il en est pour tous les hommes. La formation en est la suivante : 1° perception sensible, 2° introduction en celle-ci de la forme du général, c'est-à-dire de la réflexion, de la pensée, abstraite cependant, renfermant encore beaucoup d'extériorité. Puis l'homme en arrive à la formation concrète des pensées, il spécule sur le vrai, en devient conscient sous sa vraie forme. Mais cette spéculation qui entre dans la formation n'est pas la forme de

pensée générale extérieure, commune à tous les hommes. Ainsi la conscience du vrai en soi doit prendre la forme de la religion.

I La philosophie des temps modernes est en soi déjà unie à la religion, car elle a pris son origine dans le monde chrétien. L'esprit est un, qu'il soit conscient sous la forme de la représentation ou sous celle de la pensée. Il ne peut contenir deux choses. Or, quand l'esprit s'est une fois compris dans la philosophie, il comprend aussi la forme de la religion qui lui fut jusque-là étrangère, comme la sienne. — La forme particulière de la religion est nécessaire ; car la religion est la forme de la vérité pour tous les hommes. Elle appréhende l'essence de l'esprit sous la forme de la conscience représentative qui s'arrête à l'extérieur ; elle contient tout ce qui est mythique et historique, toute la partie positive de la religion ; c'est la forme qui se rattache à l'intelligibilité (*Verständlichkeit*). L'un des moments de la religion était le témoignage de l'Esprit, l'autre la manière dont cet élément substantiel devient objet de la conscience. L'essence renfermée dans le témoignage de l'Esprit s'objective pour la conscience seulement quand elle se présente sous une forme intelligible. Cette conscience représentative ne comprend que la forme de la représentation — être-là sensible et pensée raisonnable. Ces conditions lui sont nécessaires ; car la vie, l'expérience les lui ont rendues familières.

II C'est là la justification générale de cette forme.

[δ) Autorité et liberté.]

III Ce qui est le produit de la forme de la pensée libre et non de l'autorité est du ressort de la philosophie. La philosophie s'en tient à ce principe — forme de la pensée, reproduction de la pensée — à la différence de la religion ou par opposition à elle. Le caractère qui distingue la philosophie de la religion, c'est que la première ne donne son assentiment qu'à ce dont la pensée s'est rendue consciente. Quand la conscience en est arrivée à connaître son soi intime comme pensant, il se produit que la raison

sciemment veut donner son assentiment à tout ce qu'elle doit reconnaître comme vrai, sans vouloir y renoncer, en s'opposant à toute autorité quelle qu'elle soit ; c'est en quoi on donne souvent tort à la raison. Aujourd'hui toutefois on ne peut plus invoquer cette cause pour vilipender la philosophie parce que la religion, tout au moins celle de notre Église protestante, revendique pour soi la raison en disant que la religion doit résulter de la conviction personnelle et ne pas s'appuyer par conséquent sur l'autorité seule. Toutefois on a prétendu aussi dernièrement que la religion n'existe que comme sentiment religieux, et n'est authentique et vrai que comme sentiment. Or, si l'on nie toute intelligence des notions religieuses, on nie du même coup toute théologie ; car celle-ci, comme science, doit être la connaissance de Dieu et du rapport de l'homme à Dieu, lequel est déterminé par la nature divine ; autrement, elle ne serait que science historique. Il est vrai que l'on a aussi appelé ce sentiment la source de la science, de la raison ; toutefois c'est ce qui est privé de savoir (*Wissenslos*). Si le sentiment doit être vrai il doit contenir de la raison [1], bien plus, ce sentiment même doit être issu de la conviction et de l'intelligence (*Einsicht*).

9 XI 1827 Le droit de la pensée libre en face de l'autorité en général est ici envisagé de plus près parce que la philosophie, qui a avec la religion un contenu commun, en diffère pour la forme en tant que celle-ci s'appuie sur l'autorité et qu'elle est par conséquent positive. Mais d'autre part la religion elle-même exige que l'homme adore Dieu en esprit, c'est-à-dire qu'en ce qu'il croit vrai, il soit lui-même. Ce principe est admis aujourd'hui par tout le monde ; ce principe de la conviction personnelle, de l'intuition intérieure, etc., est commun à la philosophie et à toute la culture de notre époque, y compris la religion. Mais il faut tenir compte de l'espèce d'autorité qui nous intéresse particulièrement, toute présomption repose sur l'autorité. Là où la pensée humaine appliquée à la religion est bannie ou là où l'autorité de la religion est soutenue par le pouvoir séculier, elle n'est d'aucun intérêt pour la raison qui pense.

La religion en général qui s'appuie d'ordinaire sur des

1. Schiller, *Tableau votif*, XXXIV.

fondements positifs, et la religion chrétienne en particulier, a essentiellement ceci en propre que l'esprit de l'homme doit être de la partie s'il s'agit d'admettre une chose comme vraie ; la vérité de la religion exige absolument le témoignage de l'esprit ; c'est expressément le cas pour la religion chrétienne. Le Christ reproche aux pharisiens d'exiger la confirmation de sa doctrine par des signes et des miracles [1]. Il dit expressément que la vérité ne se fonde pas sur ce qui vient de l'extérieur, que l'esprit la fonde ; accueillir la doctrine n'est pas encore le vrai, mais c'est, selon lui, le témoignage de l'esprit qui est le véritable fondement. Le témoignage de l'esprit renferme aussi la détermination générale de la liberté de l'esprit, de ce qu'il tient pour vrai. Ce témoignage de l'esprit est donc le fondement.

En tout homme le moyen de la foi, de la conviction c'est l'instruction, l'éducation, la culture acquise, l'assimilation des conceptions générales d'une époque, de ses principes, de ses convictions. Un point essentiel de cette éducation, c'est qu'elle doit s'adresser au cœur, aux sentiments de l'homme, mais aussi à sa conscience, son esprit, son entendement et sa raison de façon qu'il soit convaincu par lui-même. La foi en la vérité doit être la conviction en la vérité, une conviction, une compréhension *personnelles*. Il paraît donc n'y avoir aucune autorité. Il y en a une pourtant, fort essentielle, car le fait que la conviction a son origine dans notre propre révélation intérieure est une sorte d'autorité. Cela se trouve ainsi dans la conscience ; c'est un fait de conscience. Nous connaissons l'existence de Dieu et cette connaissance se trouve en nous d'une manière si immédiate qu'elle en devient une autorité, l'autorité intérieure de la conscience. Découvrant ainsi quelque chose en nous, nous sommes aussitôt convaincus que cela est exact, vrai et bien. Cependant une expérience superficielle nous fait voir que nous disposons en nous d'une foule de représentations immédiates de ce genre dont il nous faut bien accorder ensuite que ce pourrait être des erreurs. Si nous admettons ces représentations intérieures, ces sentiments d'une façon aussi immédiate comme autorité, il peut arriver que de cette manière se produise un contenu tout

1. Cf. Jean, IV, 48.

opposé. Si nous accordons ce principe, le contenu opposé se trouve aussi justifié. Notre sentiment intérieur peut nous faire condamner une chose bonne comme fausse, mauvaise, injuste. D'autre part, les méchants pensent que ce qu'ils font, s'est ainsi trouvé en eux, que cela a été une révélation intérieure. C'est donc le principe aussi de tout forfait. Ainsi la compréhension, la conviction de ce que l'on tient pour vrai, revêt encore la forme de l'autorité. « Les mauvaises pensées viennent du cœur [1] », dit l'Écriture. C'est pourquoi ce principe ne peut être admis comme vrai.

De même dans l'attitude plus réfléchissante de l'intelligence, dans les pensées de l'individu qui sont non seulement considérées comme provenant immédiatement de l'intérieur, mais qui sont des productions de la pensée personnelle, même dans ce genre d'intelligence, il peut y avoir grâce à la présomption de quelques points stables, encore de l'autorité, ou tout au moins un contact avec cette forme si nous admettons ces dernières opinions comme vraies. C'est ordinairement le cas pour ce que nous appelons dans l'ensemble la représentation, la conviction, la culture d'une époque ; on prend comme fondement cette représentation et d'après celle-ci, en partant, tout en nous se détermine. A une époque nous avons une idée déterminée de Dieu, par exemple de l'État, etc. Le cas peut se faire que dans toute cette conception une hypothèse injustifiée soit à la base de tout ce qui suit. Les hommes disent bien qu'ils ont pensé par eux mêmes, cela est possible, mais cette pensée personnelle a une limite définie ; car en outre que l'esprit d'une époque a été le même et que l'individu ne s'en peut dégager, on découvre cependant que cette pensée s'appuie sur des présomptions que nous reconnaissons souvent comme fausses. Pour que la philosophie soit affranchie de toute autorité et arrive à réaliser son principe de la pensée libre, il faut qu'elle soit parvenue à la notion de la pensée libre, que son point de départ soit la pensée, que ce soit là le principe. Il ne résulte pas encore d'une pensée, d'une conviction personnelle que l'on soit affranchi de l'autorité.

C'est cette pensée libre en son évolution que l'on étudie

1. Matth., xv, 19.

dans l'histoire de la philosophie ; elle s'y oppose à l'autorité de la religion, de la religion populaire, de l'Église, etc., et d'un côté l'histoire de la philosophie décrit la lutte de cette pensée libre contre cette autorité ; cette lutte toutefois ne peut pas être le point final, le suprême point de vue ; la philosophie doit rendre enfin possible une réconciliation ; elle doit l'amener ; ce doit être sa fin absolue, cependant la raison qui pense doit y trouver sa satisfaction. Toute réconciliation doit venir *d'elle*.

Il y a des paix trompeuses ; on peut présenter la paix entre la philosophie et la religion en sorte que toutes deux suivent leur voie propre, se meuvent dans des sphères différentes. On a réclamé que la philosophie suive sa voie particulière en évitant d'entrer en collision avec la religion et l'on a soutenu qu'il y avait de la malignité, de l'incertitude de la part de la philosophie à porter préjudice à la religion. Cette opinion a souvent été émise, mais, à notre avis, c'est une allégation fausse, car le besoin de la philosophie et celui de la religion sont une seule et même chose : il s'agit de rechercher à fond ce qui est vrai. La philosophie, c'est penser : l'esprit qui pense c'est la chose pure, la plus simple, la plus intime ; et la plus intime est *unique* ; la satisfaction de cette intimité par elle-même est aussi unique. La philosophie ne peut admettre à côté la satisfaction religieuse. Jusqu'à un certain point chacune peut se satisfaire en elle-même. Mais la raison ne peut admettre une satisfaction qui lui serait opposée.

Une deuxième condition, instrument de paix, serait que la raison se subordonne à la foi, à l'autorité soit extérieure, soit intérieure. Il y a eu en philosophie une période en laquelle on a allégué cette soumission, mais de façon que la duperie était évidente, c'était au XVIe et au XVIIe siècle. On opposa à la religion chrétienne des propositions philosophiques empruntées à la raison, mais en ayant soin d'ajouter que la raison se subordonnait à la foi (voir BAYLE, *Dictionnaire philosophique*, par exemple l'article sur les Manichéens). VANINI fut brûlé à cause de propositions de ce genre malgré ses affirmations que ce n'étaient pas là ses convictions. L'Église catholique, en le condamnant au bûcher, a manifesté elle-même la conviction que la pensée, quand elle s'éveille, ne peut renoncer à la liberté. Ainsi cette subordination est chose impossible.

On a voulu ensuite fixer un moyen terme en donnant à la philosophie la position d'une théologie naturelle. On disait que la raison pouvait connaître ceci ou cela, mais que la religion, outre les enseignements de la raison, en révélait d'autres, *supérieurs* à ceux-là, en sorte qu'elle ne pouvait entrer en conflit avec ce genre de connaissance. Or, ce moyen se confond complètement avec le précédent, car la raison ne peut tolérer rien d'autre à côté d'elle et encore moins au-dessus d'elle.

Un autre genre de conciliation consiste à dire que la religion renonce, pour sa part, à la positivité qui concerne seulement la forme, l'élément historique et mythique ; elle y renonce en lui donnant la forme de la pensée — laquelle n'est alors que raisonnement, pensée abstraite, entendement abstrait. D'un côté, c'est ainsi qu'en sa rigidité la religion peut se maintenir le mieux en face de la pensée philosophique. Mais quand elle dit que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle [1], les portes de la raison sont encore plus solides [2]. D'autre part, la religion positive peut renoncer à son contenu ; ce qui est arrivé, notamment aux temps modernes du point de vue positif, fort souvent et dans de notables proportions.

12 xi 1827 A ce dernier point de vue la religion en moi est faculté, sentiment et l'on soutient que la religion ne doit faire appel qu'à des sentiments, non seulement parce que penser, connaître nuit à la foi, mais encore parce que, dit-on, cette affirmation même est le *résultat* du connaître, de l'intelligence. On dit que la religion ne s'en tient qu'au sentiment parce qu'il n'y a rien ni à savoir, ni à connaître. Penser, comprendre s'oppose à cette forme du sentiment. Si l'on veut uniquement éprouver, sentir, la raison ne peut-être satisfaite. Toutefois, le sentiment conscient de lui-même, la pensée ne peut rejeter le sentiment. La pensée ne s'oppose pas à lui. (Des considérations plus précises sur l'opposition : connaître et ne pas connaître, ne pas savoir, se rencontrent dans l'histoire de la philosophie.)

C'est cette position nouvelle qui a acquis aujourd'hui en Allemagne une grande importance extérieure. L'enten-

1. Matth., xvi, 18.
2. I, 8, add. : que celles de l'enfer, non pour triompher de l'Église, mais pour se réconcilier avec elle (XIII, 97).

dement éclairé, abstrait, la pensée abstraite ne réclame que l'abstrait. De Dieu il ne sait que son existence, il n'a de lui qu'une idée vague ; et voilà ce qui est vide (*inhaltlos*). Quand la théologie s'appuie sur l'entendement abstrait seul, elle a aussi peu de contenu que possible, rejetant les dogmes, elle a fait place nette, s'est réduite au minimum. La religion cependant, qui doit satisfaire l'esprit, doit être en soi essentiellement concrète, substantielle ; elle doit avoir comme contenu ce qui dans la religion chrétienne est révélé par Dieu, elle doit être dogmatique. La dogmatique chrétienne est un corps de doctrines qui présentent le caractère distinctif de la religion chrétienne, qui annoncent la révélation divine, la connaissance de ce que Dieu est. Là contre s'est élevé le prétendu sens commun, il a montré à l'aide de l'entendement abstrait les contradictions de cette dogmatique, en a réduit le contenu à un minimum, il l'a vidée, pour ainsi dire, de sa substance. Cette théologie creuse a pris le nom de théologie rationnelle ; elle ne fut toutefois qu'une exégèse, c'est-à-dire une réflexion sur un certain sujet, un raisonnement, nullement la notion de la chose. Arbitrairement on passe des représentations données à de nouvelles déterminations. A cette prétendue théologie éclairée s'oppose la notion rationnelle ; en présentant produit par elle-même le contenu concret de la religion et le justifiant en soi, elle le connaît comme pensé, purifié, différent des formes et des diverses représentations sensibles. Ainsi la raison concrète qui pense s'oppose à l'entendement abstrait. Mais alors que la pensée s'est approfondie au point qu'il lui est propre de se développer par elle-même, de s'appréhender concrètement, il devient possible d'atteindre la fin absolue, la réconciliation de la religion et de la philosophie, de la vérité sous forme de représentation religieuse avec la vérité sous la forme que développe la raison.

C'est là le rapport existant entre la religion et la philosophie qui se développe sous forme d'oppositions dans l'histoire de la philosophie. L'une et l'autre ont d'ailleurs pour fondement la même vérité.

En ce qui concerne le lien qui unit la philosophie à l'*art*, celui-ci à son degré supérieur et dans sa vraie détermination se trouve au côté de la religion ; il exprime ce qui dans la religion est intérieur.

Il faudrait encore parler du lien qui unit la philosophie

à l'*État* qui est également avec la religion dans la plus étroite union. Dans certaines circonstances déterminées l'histoire de la philosophie devra évoquer l'histoire politique; mais cela concerne plutôt l'enchaînement extérieur; l'État et la religion sont rattachés l'un à l'autre d'une manière essentielle et nécessaire. La constitution de l'État se fonde sur un principe déterminé de la conscience propre de l'esprit, sur la manière dont l'esprit comprend son rapport à la liberté. L'essence de l'État consiste en ce que la volonté en soi et pour soi raisonnable, universelle en et pour soi, que cette universalité, ce substantiel de la volonté soit réel. La loi exprime ce qui est raisonnable en ce qui concerne la volonté ; ce qui importe donc c'est la conscience qu'un peuple a de sa liberté, ce qui prétend à son tour de l'idée que l'État, le peuple se font de Dieu. (La vérité générale c'est qu'il y ait *un* Dieu ; l'idée de liberté paraît comprendre en soi cette représentation.)

Le lien existant entre la constitution de l'État et la religion fait que, par le moyen de la religion, il existe un lien entre la philosophie et l'État. La philosophie grecque ne pouvait pas se produire en Orient. Les Orientaux étaient des peuples où se levait sans doute la liberté ; mais en Orient le principe de liberté n'était pas encore également celui du droit. Pas davantage la philosophie moderne n'a pu se produire en Grèce ou à Rome. La philosophie germanique a pris naissance au sein du christianisme ; en commun avec la religion, elle a pour base le principe chrétien. Cette relation est donc importante.

Mais la philosophie a avec l'État un rapport plus déterminé encore ainsi qu'avec le rapport extérieur historique existant entre l'État et la religion. La religion est la pensée du divin. Le domaine de la religion est distinct de celui de l'État. Ce dernier peut en effet être considéré par opposition à la religion comme un domaine séculier et ainsi, en une certaine mesure, comme une chose qui n'est pas divine, qui n'est pas sainte. Or, le raisonnable, le droit, le droit raisonnable se rapporte à la vérité et doit par conséquent aussi se rapporter à la vérité religieuse ; bien plus, il doit être en parfait accord avec ce qui est la vérité en religion et en philosophie. La religion et l'État, le règne spirituel et le règne profane doivent être en harmonie. Cette conciliation peut se

réaliser de diverses manières, par exemple sous forme théocratique, comme nous le constatons notamment en Orient. Là, la liberté en tant que subjective, morale, est absolument perdue, en même temps que le droit et la volonté. On y trouve cette condition capitale que la religion s'y est fixée elle-même et son domaine, qu'elle a subordonné la liberté séculière et pris par rapport au domaine de cette dernière une attitude négative, comme dans l'Église catholique romaine, l'élément religieux en tant que caste ecclésiastique se sépare complètement des laïques et comme les patriciens romains ont été détenteurs des *sacrorum* à l'exclusion des plébéiens. En théocratie, on considère le monde séculier comme quelque chose de mauvais, de profane qui ne saurait s'accorder avec ce qui est religieux en sorte que ce que nous appelons droit, moralité, bonnes mœurs, n'a aucune valeur. Cependant la loi, l'ordre séculiers peuvent être aussi absolument divins. Mais quand cet élément religieux se tient à l'écart, pour soi et regarde la vérité comme une chose qui ne saurait être immanente au domaine de la liberté humaine, il y a là une attitude qui nie la liberté humaine elle-même. La philosophie est une pensée immanente, actuelle, présente, elle contient (*enthält*) dans les sujets la présence de la liberté. Ce qui est pensé, reconnu, relève de la liberté humaine. Comme dans la philosophie se trouve le principe de liberté, elle se tient du côté du monde ; son contenu est ce qui est du monde, aussi l'a-t-on nommée sagesse du monde (*Weltweisheit*). (Frédéric Schlegel et ceux qui répètent ses discours ont remis en vigueur cette appellation, mais comme sobriquet.) La philosophie exige assurément que le divin soit présent dans le monde séculier, que ce qui est moral, honnête, soit présent dans la réalité de la liberté et doive y être présent ; elle ne peut laisser s'évaporer le divin dans le sentiment, dans les effluves de la dévotion. Aussi longtemps que les commandements, la volonté de Dieu demeureront dans le sentiment humain, ils se trouveront aussi dans la volonté humaine, dans la volonté raisonnable des hommes. La philosophie reconnaît le divin, mais elle sait aussi comment ce divin est employé, réalisé du côté séculier. Ainsi la philosophie est en effet sagesse du monde et se range par suite au côté de l'État contre les prétentions de la domination religieuse dans le monde, mais d'autre part aussi elle s'oppose tout

autant à l'arbitraire et à la nature contingente du pouvoir séculier.

Telle est de ce côté la place de la philosophie dans l'histoire ; dans le domaine de la pensée et de la volonté humaines elle rend conscient le divin, c'est-à-dire le substantiel de la constitution de l'État, et en particulier dernièrement puisque l'État doit avoir la pensée pour fondement.

II Nous avons expliqué maintenant la différence entre la philosophie et la religion ; toutefois, relativement à ce dont nous voulons traiter dans l'histoire de la philosophie, il reste quelques remarques à faire qui se rattachent à ce qui a été dit et qui en découlent en partie.

I Notre point de départ a été que la religion est apparentée à la philosophie quant à son objet et ne s'en distingue que par la forme ; et alors la question suivante se pose : quelle doit être notre attitude dans l'histoire de la philosophie par rapport à cette affinité?

B. [*CONTENUS RELIGIEUX A SÉPARER DE LA PHILOSOPHIE*]

II La première remarque concerne la *mythologie en général.*

I Ce que nous rencontrons d'abord c'est la mythologie ; il semble qu'en histoire de la philosophie on doit en faire l'objet d'une étude plus approfondie.

[α) La mythologie en général.]

II On dit que la mythologie contient des propositions philosophiques et que, puisque les exposés religieux en renferment, la philosophie doit aussi s'en occuper.

aa) L'ouvrage de mon ami Creuzer à ce point de

vue est connu ; il a étudié la mythologie, les représentations et les productions religieuses en général, les usages des peuples anciens, sutrout suivant une méthode philosophique, et il a montré ce qui s'y trouvait de raisonnable[1]. Or, cette méthode est critiquée par d'autres comme inexacte et aucunement historique ; on objecte qu'il n'est pas historique d'admettre qu'il s'y trouve des propositions philosophiques. A la mythologie se rattachent aussi les mystères des Anciens où l'on débitait encore plus de philosophèmes que dans la mythologie. Ce qui a été dit précédemment écarte cette objection ; il est suffisamment certain que des pensées de ce genre se trouvent dans la mythologie et les mystères des Anciens ; car les religions et ce qu'elles contiennent de mythologie sont des productions de l'homme où il a déposé ce qu'en lui il y a de plus sublime et de plus profond, la conscience de ce qui est la vérité. Il s'ensuit que les figures de la mythologie contiennent assurément du rationnel, des vues et des déterminations générales, par conséquent aussi des philosophèmes. Quand donc on accuse Creuzer en disant que ces pensées y ont été simplement introduites et ne s'y trouvent pas en fait, qu'il faisait de l'allégorie, il est important de remarquer que c'est certainement une méthode de Creuzer et des néo-platoniciens de rechercher dans la mythologie des idées philosophiques ; ce qui ne signifie pas qu'eux-mêmes les y aient introduites ; elles s'y trouvent réellement. Cette méthode est donc rationnelle et doit devenir absolue. Les religions et les mythologies sont des productions de la raison en train de devenir cons-

1. F. Creuzer, *Symbolique et Mythologie des peuples anciens, en particulier chez les Grecs*, 2e éd. entièrement remaniée, Heidelberg, 1819-1821, 4 vol.

ciente ; si pauvres, si puériles qu'elles paraissent, elles contiennent cependant de la raison ; elles s'appuient sur l'instinct rationnel. La méthode de Creuzer et des néo-platoniciens doit donc être reconnue comme en soi la véritable, l'essentielle.

Or comme la mythologie présente la notion de manière sensible et contingente, ce qui la dépasse par la pensée, ce que l'on s'efforce d'en tirer demeure relié à sa forme extérieure. Mais l'élément sensible n'est pas vraiment celui qui permet de présenter la pensée ou la notion ; cette présentation est toujours inadéquate à la notion. La figure sensible doit se décrire de multiple façon, sous le rapport historique, naturel et sous celui de l'art ; elle comporte tant d'éléments contingents qui font qu'elle ne correspond pas exactement à la notion, mais se trouve plutôt en contradiction avec elle qui est intérieure. Néanmoins les néo-platoniciens ont reconnu sous ces images sensibles leur philosophie et s'en sont servi comme de formes pour exprimer leurs idées. Il faut admettre bien entendu que l'interprétation de ces images, encore que liées à un concept intérieur, comporte bien des erreurs, notamment quand on entre dans le détail, qu'on s'attache à la quantité d'actes, d'usages, d'ustensiles, de vêtements, de sacrifices utiles au culte, etc. Il peut se trouver là quelque analogie avec la pensée, un rapport à elle ; cela montre précisément la distance qui sépare l'image de son interprétation et que pas mal de contingent et d'arbitraire peut se mettre au travers et s'y mêler ; toutefois il s'y trouve du rationnel et c'est ce qu'il faut considérer. Cependant, cela doit être exclu de notre étude de l'histoire de la philosophie ; car en philosophie nous n'avons pas à nous occuper de philosophèmes, c'est-à-dire de représen-

tations générales du vrai, de pensées simplement renfermées dans une quelconque représentation ou cachées, non évoluées encore, sous des formes sensibles, mais bien de pensées venues au jour et en tant qu'elles le sont, en tant donc que le contenu de la religion est apparu, s'est présenté, est devenu conscient. C'est là une immense différence. L'enfant aussi possède la raison, c'est une simple disposition. Or, en histoire de la philosophie, nous n'avons affaire qu'à la raison, extériorisée sous forme de pensée. Les philosophèmes contenus purement *implicite* de la religion ne nous regardent pas.

1 La mythologie est un produit de l'imagination. D'un côté donc c'est le siège de l'arbitraire ; or, ce qui nous importe, ce qui est le point capital en mythologie, est l'œuvre de la raison qui imagine, de la raison qui prend pour objet l'essence, mais n'a pas d'autre organe que la représentation sensible, par exemple dans la mythologie grecque les dieux sont représentés sous forme humaine. L'esprit se représente ainsi, s'éclaire sur son compte en une existence sensible : c'est le cas davantage encore pour la mythologie chrétienne ; l'anthropomorphisme y joue un plus grand rôle encore. La mythologie se meut dans le domaine de la fantaisie, mais intérieurement elle est raisonnable. On peut l'étudier par exemple au point de vue de l'art ; mais l'esprit qui pense, recherchera en elle la substance, le général. Il s'ensuit qu'on doit la considérer, comme la nature, au point de vue philosophique. Cette manière d'étudier la mythologie est celle des néo-platoniciens, et dans les temps modernes celle de Creuzer. Il y en a beaucoup qui demandent qu'en mythologie on s'en tienne à la forme, et que l'on s'en occupe uniquement au point de vue de l'art et de l'histoire ; ils condamnent l'autre méthode parce que, selon eux, ce n'est point historique qu'il y soit contenu tel ou tel philosophème ; on les y apporte, on les y introduit ; les Anciens n'ont assurément pas eu ces idées-là. Voilà qui est, d'un côté, très juste ; les Anciens n'avaient pas ce contenu présent, dans leur pensée consciente, sous forme de propositions philo-

sophiques. Personne assurément ne prétend cela ; mais il est absurde de soutenir que ces idées ne s'y trouvent pas *implicite* ; c'est là une objection de l'entendement abstrait, extérieur ; la mythologie, en effet, est un ouvrage de la raison qui ne pouvait produire les pensées autrement que d'une manière sensible ; mais à cause de cette forme, précisément, il fallait exclure de l'histoire de la philosophie toute la mythologie ; car en ce qui la concerne, peu nous importent les pensées qui ne s'y trouvent contenues qu'*implicite* ; nous n'avons affaire aux pensées que dans la mesure où elles sont parvenues à l'existence sous forme de pensée. L'art ne saurait représenter l'esprit sans lui porter préjudice ; il contient toujours beaucoup d'accessoires extérieurs, ce qui en rend l'interprétation malaisée ; la pensée seule est la véritable forme, vraiment digne de la pensée. Ainsi nous nous bornons aux pensées, exprimées sous forme de pensée.

ββ) Dans nombre de mythologies on rencontre des déterminations qui, outre que ce sont des images, signifient aussi des pensées, ou encore des images qui s'en rapprochent beaucoup. La religion des Perses, par exemple, indique comme fond primitif de tout, le temps illimité ; Ormuzd et Ahriman sont ensuite les premières déterminations, les premières figures définies, les puissances universelles ; Ormuzd est le seigneur du monde de lumière, le principe du Bien, Ahriman celui de l'obscurité et du Mal.

I, 3 Beaucoup de mythologies donnent, il est vrai, des images et leur signification en même temps, ou bien la signification est très proche des images. Les anciens Perses honoraient le soleil ou le feu comme Être suprême. Zervane Akerene, le temps illimité (l'éternité), est le fond primitif dans la religion persane. Cette essence simple, infinie contient les deux principes Ormuzd ('Ωρομάσδης) et Ahriman ('Αρειμάνιος), les seigneurs du Bien et du Mal [1]. Plutarque dit [2] : « Ce n'est pas un être unique qui main-

1. Diog. Laërt., I, § 8.
2. *De Iside et Osiride*, t. II, p. 369, éd. Xyland.

tient et gouverne l'univers, mais le bien se mêle au mal ; d'une manière générale la nature ne produit rien de pur, ni de simple ; ainsi ce n'est pas un dispensateur unique, pareil à un hôtelier, qui nous distribue de deux tonneaux, en un mélange, un breuvage ; mais deux principes opposés et hostiles, dont l'un se dirige vers la droite, tandis que l'autre entraîne du côté opposé, font mouvoir tout au moins cette terre, sinon l'univers, inégalement. Zoroastre l'a excellemment représenté en ce sens que, d'après lui, l'un des principes (Ormuzd) est la lumière, tandis que l'autre (Ahriman) est l'obscur ; Mithra en forme le milieu (μέσος δὲ ἀμφοῖν) et il est dénommé pour cette raison par les Perses médiateur (μεσίτης). » — Mithra, c'est également la substance, l'Être universel, le soleil, élevé à la totalité ; il n'est pas le médiateur entre Ormuzd et Ahriman, en vue d'établir la paix et de les maintenir tous deux ; mais il est du parti d'Ormuzd et lutte avec lui contre le mal ; Mithra ne participe pas au bien, ni au mal, il n'est pas un être funeste équivoque.

Ahriman est appelé parfois le fils aîné de la lumière ; mais seul Ormuzd est demeuré dans la lumière. Lors de la création du monde visible, Ormuzd plaça sur la terre, dans son incompréhensible règne de lumière, la voûte solide du ciel qui en haut baigne partout encore dans la première lumière primitive. Au milieu de la surface de la terre se trouve la haute montagne Albordi qui atteint la lumière primitive. Le règne de lumière d'Ormuzd se trouve dans sa clarté sereine au-dessus de la voûte céleste et sur le chemin Albordi ; il en était ainsi sur la terre jusqu'au troisième âge. Mais alors Ahriman, dont le royaume de la nuit avait auparavant ses bornes sous la terre, envahit le monde corporel d'Ormuzd et gouverna

en commun avec lui ; et maintenant l'espace entre le ciel et terre est divisé entre le jour et la nuit. De même qu'Ormuzd n'avait avant que le royaume des esprits (*Geisterstaat*) de la lumière, Ahriman ne détenait que le royaume de la nuit ; mais après l'invasion, il opposa à la création terrestre de la lumière la création terrestre de la nuit ; depuis lors s'opposent deux mondes physiques, l'un pur et bon, l'autre impur et mauvais ; cette opposition pénètre la nature entière. Sur le mont Albordi, Ormuzd a créé Mithra comme médiateur pour la terre. La fin de la création du monde des corps est de ramener par son moyen les êtres détachés de leur Créateur, de les rendre bons et de faire ainsi pour jamais disparaître le mal. Le monde des corps est le théâtre de la lutte entre le Bien et le Mal ; mais la lutte de la lumière et de l'ombre n'est pas en soi une opposition absolument insoluble ; elle est passagère ; Ormuzd, le principe de lumière, vaincra.

Je remarque à ce sujet qu'au seul point de vue philosophique, ce dualisme est remarquable ; il rend la notion nécessaire ; en lui, celle-ci est immédiatement le contraire d'elle-même, elle est dans l'Autre unité d'elle-même avec soi. Le principe de lumière n'étant proprement que l'essence des deux et le principe de l'ombre le néant, le principe de lumière se confond avec Mithra, précédemment appelé l'Être suprême. Si nous considérons dans ces représentations les moments qui se rapprochent le plus de la philosophie, seules les idées générales peuvent nous en intéresser : un être simple dont l'opposé absolu apparaît comme opposition de l'essence et mise de côté de celle-ci. L'opposition a perdu l'apparence de la contingence ; mais le principe spirituel ne se sépare pas du principe physique, le Bien et le

Mal étant déterminés en même temps comme lumière et ombre. Nous constatons donc qu'ici la pensée s'arrache au réel, et toutefois elle ne s'en détache pas — comme cela n'a lieu que dans la religion, de sorte que le suprasensible n'y est à nouveau représenté que d'une manière sensible, privée de notion, dispersée ; mais au contraire toute la dispersion du sensible est ramassée dans la simplicité de l'opposition et le mouvement est représenté aussi simplement.

1 Il y a là des déterminations qui se rapprochent déjà de la pensée ; ce ne sont pas seulement des images ; toutefois la philosophie n'en peut rien tirer, car dans des mythes de ce genre la pensée n'est pas le point capital, mais ce qui y domine, c'est la forme imagée. Dans les religions de tous les peuples il existe une oscillation entre l'imagé et la pensée comme telle ; mais un pareil mélange se trouve encore hors du domaine de la philosophie.

1, 3 Il en va de même chez les Phéniciens de la cosmogonie de Sanchoniathon [1] ; d'après elle les principes des choses sont un chaos dans lequel les éléments se trouvaient indistinctement confondus, mais l'esprit de l'air s'y trouvait aussi ; lequel féconda le chaos et produisit avec lui une matière glaireuse, Mot (ἰλύν), qui contenait les forces et les germes vivants des animaux. Grâce au mélange de Mot avec la matière du Chaos et la fermentation qui en résulta, les éléments se séparèrent ; les parties enflammées s'élevèrent et formèrent les astres ; l'influence de ceux-ci sur l'air engendra les nuages ; la terre devint fertile ; le mélange de l'eau et de la terre s'étant

1. *Sanchoniathonis Fragmenta*, éd. Rich. Cumberland, Londres, 1720 ; traduction allemande de J. P. Kassel, Magdebourg, 1755, pp. 1-4. Ces fragments, qui se trouvent chez Eusèbe (*Praepar. evang.*, I, 10), sont tirés d'une traduction du phénicien de Sanchoniathon en grec par un grammairien, Philon de Byblos. Philon vivait sous Vespasien et attribua à Sanchoniathon un âge avancé (H).

corrompu du fait de Mot donna naissance aux animaux, imparfaits et privés de sens ; ceux-ci en engendrèrent d'autres, plus parfaits, doués des sens. Les secousses produites par le tonnerre pendant l'orage appelèrent à la vie les premiers animaux qui dormaient en l'enveloppe de leur semence.

Chez les Chaldéens, Bérose[1] nous dit : le dieu primitif fut Bel, avec la déesse Omoroka (la mer), mais il y avait en outre encore d'autres dieux. Bel partagea Omoroka en deux parties et forma le ciel et la terre ; il se coupa ensuite la tête et les gouttes de son sang divin donnèrent naissance à la race humaine. Après avoir créé l'homme, Bel chassa les ténèbres, sépara le ciel et la terre et donna au monde sa forme plus naturelle ; comme certaines régions de la terre ne lui semblaient pas suffisamment peuplées, il obligea un autre dieu à se faire violence et le sang de celui-ci engendra d'autres hommes et d'autres espèces d'animaux. Les hommes vécurent d'abord sauvages et sans culture, jusqu'à ce qu'un monstre (appelé Oannès par Bérose) les réunît en un État, leur enseignât arts et sciences et les formât pour l'humanité ; dans ce but le monstre sortit de la mer au lever du soleil et à son coucher se cacha de nouveau sous les flots.

γγ) On peut bien croire aussi que dans les *mystères* il y a beaucoup de philosophèmes ; ils contenaient assurément des symboles, indiquant des idées postérieures et plus élevées ; mais beaucoup d'éléments

1. *Berosi Chaldaico Fragmenta* apud Josèphe, Syncellus, et Eusèbe recueillis par Scaliger, dans *De emendatione temporum*, appendice ; collection complète dans Fabricius, *Bibl. gr.*, t. XIV, 175-211, pp. 185-190). Bérose vivait sous Alexandre ; l'on dit qu'il fut prêtre de Bel et qu'il avait puisé dans les archives du temple de Babylone (H).

sensibles s'y trouvent mêlés, sans doute des restes des plus anciennes parties de la religion de la nature qui s'est réfugiée précisément dans l'obscurité. En général, ce qui est conservé dans les mystères est bien au-dessous de ce qu'a produit la culture du peuple. Les mystères de la religion chrétienne contiennent essentiellement l'élément spéculatif. Les néo-platoniciens ont appelé mystique le concept spéculatif μυεῖν, μυεῖσθαι (s'initier, être initié), c'est-à-dire se livrer à la philosophie spéculative. Il n'y a donc rien d'inconnu dans les mystères ; ce nom ne signifie pas secret, mais initiation ; tous les Athéniens étaient initiés aux mystères d'Éleusis (c'est à remarquer relativement à la philologie où compte aussi cette représentation), Socrate seul fait exception. Il était seulement interdit de les faire connaître publiquement devant des étrangers ; on en fit un crime à plusieurs personnes [1]. Il en est de même pour la religion chrétienne, les dogmes y sont appelés mystères ; c'est ce que l'on sait de la nature divine et que l'on répand comme doctrine ; ce n'est donc rien d'inconnu, de mystérieux, mais quelque chose de manifeste, de connu, que savent tous ceux qui font partie de la communauté ; ce savoir les distingue de ceux qui adhèrent à d'autres religions. Ainsi, ici encore, mystère ne signifie pas secret (parce que tout chrétien est dans le secret), ce n'est qu'un autre nom pour spéculation. Il est vrai que c'est bien un secret pour les sens, l'homme affectif (*sinnlich*), ses désirs et son entendement commun, car l'entendement ne trouve dans la spéculation que des contradictions, il en reste à la distinction et ne peut comprendre le concret ; or, le mystère, l'idée

1. Cf. Schiller, *Tableau votif*, XL.

donne aussi la solution des contradictions. — Les mystères ne nous regardent donc qu'en tant que la pensée s'y extériorise comme pensée, sous forme de pensée.

[β) Le philosopher mythique.]

II On peut aussi prétendre que les mythes sont une *manière* de philosopher ; ils l'ont été souvent ; on parle parfois avec intention sous forme mythique pour éveiller, comme on dit, des idées sublimes. Chez Platon, par exemple, on trouve beaucoup de mythes ; on peut aussi citer Jacobi qui use en la philosophie des formes de la religion chrétienne et qui énonce ainsi les choses les plus spéculatives ; mais cette forme n'est pas la bonne, elle ne convient pas à la philosophie. La pensée qui se prend elle-même pour objet doit aussi s'objectiver dans sa forme ; elle doit avoir surmonté sa forme naturelle et paraître aussi sous forme de pensée. On pense souvent que les mythes de Platon valent mieux que son style abstrait ; et il y a, il est vrai, une belle présentation chez Platon. A y regarder de plus près, ses mythes sont provenus en partie de l'impuissance où il était de présenter plus purement sa pensée aux hommes ; d'autre part, il ne s'exprime ainsi que dans les introductions ; mais où il en vient au point capital, il s'exprime autrement. Aristote dit : « Ceux qui en philosophie usent du mythe sont indignes que l'on s'occupe d'eux sérieusement [1]. » C'est vrai ; cependant Platon avait sans doute de bonnes raisons pour user

1. Aristote, *Métaphys.*, III, 4 : περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν (H).

du mythe. D'une manière générale, le mythe n'est pas la forme propre à exposer la pensée, mais un procédé inférieur.

1, 3 Les francs-maçons disposent de symboles qui passent pour contenir une profonde sagesse, — c'est ainsi qu'on appelle profond un puits dont on ne distingue pas le fond, — c'est ainsi que ce qui est caché paraît profond aux hommes ; il y a là-dessous de la profondeur, pense-t-on ; il se peut aussi qu'il n'y ait rien derrière ce qui est caché. Il en est ainsi chez les francs-maçons pour le plus grand secret (au-dedans et au-dehors pour le grand nombre), — il n'y a rien derrière, pas plus de sagesse que de science particulière. C'est bien plutôt le caractère de la pensée de se manifester, c'est sa nature, c'est elle-même, d'être claire. Manifester n'est pas en quelque sorte une condition qui peut être ou n'être pas, en sorte que la pensée resterait pensée si elle ne se manifestait pas. Le manifester est son être même.

1 Il y a eu aussi des philosophes qui se sont servis de mythes pour rendre à l'imagination les idées philosophiques plus accessibles.

La signification des mythes est, il est vrai, en général, la pensée, mais dans les vieux et véritables mythes la pensée n'est déjà pas présente sous sa forme pure. Il n'y a donc pas lieu de s'imaginer qu'on ait déjà conçu l'idée et qu'on ait voulu simplement la voiler. Ce n'était pas le procédé que nous pouvons souvent remarquer dans notre poésie de genre réfléchissant. La poésie primitive n'a pas pour point de départ de séparer la prose de la pensée, de la pensée abstraite, de la poésie, c'est-à-dire de son expression. Quand les philosophes emploient le mythe, c'est la plupart du temps que l'idée leur est venue d'abord et l'image ensuite ; comme s'ils avaient cherché le vêtement pour représenter l'idée. C'est ainsi que Platon utilise le mythe ; il est estimé et aimé surtout pour cette raison et l'on croit qu'il a montré par là un génie supérieur, que son œuvre surpasse ce que d'ordinaire peuvent

les philosophes. En revanche, il est bon de remarquer que dans ses plus importants dialogues, dans le *Parménide* par exemple, Platon ne se sert d'aucun mythe, et n'offre que de simples pensées sans image. Pour l'extérieur, il est peut-être utile d'employer ces mythes ; on descend des hauteurs de la spéculation pour être compris plus aisément. D'ailleurs il ne faut pas ajouter une telle importance aux mythes platoniciens. Quand la pensée s'est suffisamment fortifiée pour exister dans son élément propre, le mythe est un ornement inutile qui n'avance pas la science. C'est là l'origine des plus grands malentendus quand on s'en est tenu principalement aux mythes et qu'on ne s'est servi que d'eux pour interpréter les philosophies. Aristote fut longtemps méconnu parce qu'on a pris pour base les comparaisons qu'il a çà et là introduites, lesquelles n'ont pas été comprises. Une comparaison ne peut jamais être adéquate à la pensée ; elle renferme toujours autre chose que la pensée ; on s'en tient toujours aisément à ce qui n'est pas la pensée, ce qui conduit à des idées fausses en ce qui concerne le point capital. D'ailleurs, il est maladroit de ne pas présenter la pensée sous forme de pensée et de se servir à sa place d'un expédient, précisément de la forme sensible. L'emploi du mythe accuse en général une impuissance qui ne sait encore manier la forme de pensée ; de plus, il ne faut pas croire que la forme mythique doive cacher la pensée, la substance ; elle a au contraire pour but d'exprimer, de présenter la pensée, de la révéler ; cette expression toutefois n'est pas adéquate. Il peut arriver que l'on ait usé du symbole pour envelopper la pensée, par exemple dans la franc-maçonnerie, et que l'on ait été d'avis qu'il s'y cachait la plus profonde sagesse. Mais celui qui connaît la pensée la révèle, car la nature de la pensée est de se révéler. Autrement c'est qu'on ne la possède pas ou que l'on veut se donner l'apparence de la détenir. Ce qui se cache, se dissimule sous des symboles est inconsistant ; ainsi tout le mystère de la franc-maçonnerie n'est que l'opinion qu'on a qu'il s'y cache quelque chose. — Le mythe en général n'est pas un moyen adéquat pour l'expression de la pensée. Aristote dit : « Il ne vaut pas la peine que l'on parle de ceux qui se servent du mythe. » Ce qui est pensée doit s'exprimer sous forme de pensée.

II D'autres représentèrent les symboles par des *lignes*, des *nombres* et des *figures géométriques*, par exemple : un serpent qui se mord la queue, ou un cercle passe pour le symbole de l'éternité. C'est là un symbole sensé, mais l'esprit n'en a nul besoin, il dispose du langage ; quand l'esprit peut s'exprimer par l'élément de la pensée, le symbole devient une manière inexacte et fausse. Nous y reviendrons à propos de Pythagore. On constate aussi que les Chinois expriment leur pensée par des lignes et des nombres.

I Il s'y ajoute encore un moyen d'expression analogue ; on a en effet essayé d'exprimer des pensées générales par des nombres et des figures géométriques ; ce sont aussi des images, moins concrètes toutefois que les mythes. Il y a des peuples qui s'en sont principalement tenus à ce procédé ; mais ces formes ne mènent pas loin ; on peut, il est vrai, exprimer ainsi les déterminations les plus abstraites, les idées les plus générales, mais [1] quand on en vient au concret, cet élément se montre insuffisant. Les μονάς, δυάς et τριάς de Pythagore peuvent sans doute s'admettre, chacune de ces formes est claire par elle-même ; la μονάς est l'unité, la δυάς la dualité, la différence et la τριάς est l'unité de l'unité et de la dualité. Mais celle-ci quand on la représente $1 + 2 = 3$ est déjà une union fautive de un et deux ; car c'est une simple addition du nombre un et c'est la forme la plus défectueuse d'unité que l'on puisse adopter. Le nombre trois est conçu avec plus de profondeur dans la religion comme trinité et dans la philosophie comme notion. En général, la forme numérique, prise comme expression, est très pauvre et insuffisante pour présenter la véritable unité concrète. L'Esprit est certainement une trinité, mais il ne saurait être additionné ou compté. Compter est un mauvais procédé.

1. I, 3, add. : « Puis c'est la confusion [cf. la suite, t. II, de la page 29, 3e l. avant la fin, à la page 30, 14e l. ; et ensuite] ; les nombres, comme on le remarquera, pour les Pythagoriciens sont des moyens inadéquats pour appréhender la pensée » (XIII, 106).

Il est aussi beaucoup question de la philosophie chinoise du Fo-hi[1] qui repose sur certaines lignes tirées, dit-on, de la carapace des tortues. D'après les Chinois, sur ces lignes se fondent leurs caractères d'écriture ainsi que leur philosophie. On voit tout de suite que leur philosophie n'est pas allée bien loin; on n'y trouve exprimées que les idées et les oppositions les plus abstraites. Les deux figures fondamentales sont une ligne horizontale et un trait aussi long et brisé; la première figure a pour nom Yang et la deuxième Yin; ce sont les mêmes déterminations fondamentales que nous trouvons chez Pythagore : unité, dualité. Ces figures sont fort honorées par les Chinois comme principes de toute chose; ce sont les premières déterminations, il est vrai, par suite les plus superficielles. On les réunit encore pour former 4, puis 8, puis finalement 64 figures. Les quatre premières sont dénommées le grand Yang, le petit Yang, le petit Yin, le grand Yin; elles expriment la matière, la parfaite et l'imparfaite; chacune de ces matières se divise à son tour en deux; ainsi le grand Yang signifie la force et la jeunesse, le petit Yang la faiblesse de la matière parfaite, de même, le grand Yin la force de la matière imparfaite, le petit Yin sa faiblesse. Les huit figures formées des traits liés par trois s'appellent Kua. Voici leur signification : le premier Kua qui contient le grand Yang et un troisième Yang, c'est Kien, le ciel, le second est Tui, l'eau pure, le troisième Li, le pur feu, le quatrième Tshin, le tonnerre, le cinquième Siun, le vent, le sixième Kan, l'eau, le septième Ken, les monts, le huitième Kuen, la terre. On peut dire que tout est sorti de l'unité et de la dualité. Le premier trait, ils le nomment aussi Tao, l'origine de tout ou le néant. Mais on voit bien déjà au quatrième Kua que l'on va vers l'empirisme ou plutôt qu'on en part.

Dans les anciens livres des Chinois on rencontre aussi un chapitre sur leur sagesse; il y est dit que toute la nature a été faite de cinq éléments, à savoir : le feu, le bois, le métal, l'eau et la terre; nous voyons que tout

1. I, 3, add. : « On trouve aussi chez eux les pensées représentées par des nombres; mais les Chinois ont expliqué aussi leurs symboles — la détermination est extériorisée. Les simples abstractions générales ont été vaguement présentes à la pensée de tous les peuples parvenus à une certaine culture » (XIII, 106).

est là pêle-mêle ; ce n'est point d'une manière générale un procédé pour exprimer des idées.

Nous constatons ensuite que cette philosophie chinoise n'offrait qu'une bien pauvre morale. Son auteur est Confucius, quelque temps ministre d'un empereur, puis disgracié ; il vécut alors à l'écart avec ses élèves. Il y a dans ses livres beaucoup de bon sens et une morale surtout populaire ; toutefois, on la retrouve partout et même meilleure ; quelques-uns de ses discours ne sont pas sans esprit, mais n'offrent rien de remarquable ; on n'y trouve pas de spéculation philosophique ; Confucius était d'ailleurs plutôt un homme d'État pratique.

Notre point de départ a été que certains peuples se servaient des nombres et des figures géométriques pour exprimer l'essence. La pensée ne peut être fort avancée quand on peut l'exprimer par ces formes, la substance qu'elles peuvent désigner se trouve au degré le plus bas. La pensée de l'Infini, par exemple de l'éternité, n'a pas besoin de symboles pour être exprimée et comprise. Le cercle ne la traduit que bien pauvrement ; toute autre ligne qui revient sur elle-même convient aussi bien. La pensée de l'éternité peut s'exprimer par le langage.

II Le mythique comme tel et les formes mythiques de la philosophie se trouvent donc exclus de notre exposé.

[γ) Les pensées en poésie et en religion.]

Il est à remarquer en troisième lieu que la religion comme la poésie contient des *pensées* ; non seulement la religion se présente à la manière de l'art, comme surtout la religion grecque, mais elle contient aussi des pensées, des idées générales ; de même on arrive en poésie (c'est-à-dire l'art dont l'instrument est le langage) à exprimer des pensées ; on trouve dans certains poètes aussi de profondes pensées générales ; des pensées de ce genre, par exemple, sur la destinée dans Homère et les tragiques grecs, sur la vie et le

trépas, sur l'être et la disparition, la naissance et la mort, sont des pensées abstraites, il est vrai, et importantes, dont on trouve souvent des représentations imagées, par exemple dans la poésie hindoue. Toutefois, même ce genre, nous n'avons pas à le considérer dans l'histoire de la philosophie. On pourrait parler d'une philosophie d'Eschyle, d'Euripide, de Schiller, de Gœthe, etc. Mais ces pensées sont d'une part plutôt accessoires et n'ont pas à être recueillies dans notre exposé, ce sont des conceptions générales du vrai, de la destinée humaine, de la moralité, etc. ; et, d'autre part, ces pensées ne sont pas parvenues à leur véritable forme ; or celle qui est exigée, c'est la forme de la pensée ; ce qui s'y trouve exprimé doit être la chose ultime, le fondement absolu ; ce qui n'est pas le cas pour les susdites pensées, différenciations et rapports réciproques en sont absents. Chez les Hindous, tout ce qui se rapporte à la pensée est dans une extrême confusion.

I Ce que nous devons deuxièmement considérer brièvement ici, ce sont les pensées qui apparaissent dans la religion même comme pensées sans revêtement symbolique. Dans la religion hindoue en particulier, l'on rencontre exprimées expressément des idées tout à fait générales. On a dit à ce propos que ces peuples possédaient à proprement parler une philosophie. Nous trouvons effectivement dans les livres hindous d'intéressantes idées générales ; ces pensées se bornent à ce qu'il y a de plus abstrait, l'être, la naissance, la disparition, la représentation d'un mouvement circulaire. L'image du phénix est universellement connue [1] ; c'est celle de ce qui vit, la mort est déjà comprise dans la vie, la vie devient la mort, et la mort, la vie, l'être comprend déjà la négation et celle-ci le positif, l'affirmatif, l'un se changeant en l'autre et la vitalité en général ne consistant que dans

1. I, 8, add. : elle nous est arrivée d'Orient en général (XIII, 107).

ce genre d'activité et cette dialectique — voilà le cycle de représentations où se meut la pensée hindoue ; ce sont là des idées générales, toutefois très abstraites ; elles ne paraissent, il est vrai, qu'accidentellement et ce n'est point là de la philosophie ; car la philosophie ne se trouve que là où la pensée comme telle devient l'absolu, le fondement, la racine de tout le reste ; ce qui n'est pas le cas pour ces représentations. La philosophie n'a pas pour fin uniquement d'avoir des pensées sur quelque chose, c'est-à-dire un objet qui se trouve à la base comme substratum, qui est présumé, mais la pensée libre, universelle en sorte que le contenu soit déjà pensée et que par suite la pensée soit la chose première par laquelle tout se détermine [1]. La philosophie c'est la pensée qui se pense elle-même, l'universel qui se détermine lui-même. Nous trouvons sans doute chez tous les peuples des idées générales sur l'essentiel, chez les Grecs par exemple l'idée de la nécessité absolue ; c'est un rapport absolu, universel, une détermination de la pensée ; mais cette pensée a à son côté des sujets, elle les présume et n'exprime donc qu'un rapport. La nécessité, suivant les Grecs, ne passe pas pour l'être véritable, embrassant tout. Ces pensées générales peuvent être d'un grand poids, mais elles devraient comporter encore la signification d'être l'Être absolu lui-même, sinon elles ne font pas partie de la philosophie. — Nous laisserons donc de côté, avec les pensées des Perses et des Chinois, celles aussi des Hindous, c'est-à-dire l'Orient tout entier.

1 Les pensées qui ont leur origine dans la religion et l'Église chrétiennes ne nous intéressent pas non plus.. Les Pères de l'Église étaient, il est vrai, de grands philosophes et le développement du christianisme leur doit beaucoup ; mais leur philosophie se tient à l'intérieur d'un dogme déjà fixé, donné, qui en forme la base. Chez les scolastiques également, nous ne constatons pas de pensée libre qui a son origine en elle-même, se construit elle-même, mais nous la

1. I, 3, add. : l'Absolu dans la philosophie doit être pensée (XIII, 107).

voyons au contraire se rapporter à des présomptions de tout genre.

II Nous trouvons aussi dans la religion chrétienne, chez les Pères et les scolastiques, des pensées philosophiques; elles sont profondes et spéculatives et portent non seulement sur des conditions particulières, mais aussi sur la nature de Dieu lui-même; connaître ces pensées est d'un intérêt de premier ordre pour l'histoire de la dogmatique; mais elles ne rentrent pas dans celle de la philosophie. Cependant il faut tenir compte de la philosophie scolastique plus que de celle des Pères. Les pensées philosophiques spéculatives de ces derniers font partie soit d'autres philosophies, existant pour elles-mêmes, qui doivent donc être étudiées en leur lieu, sous leur première forme, par exemple les pensées platoniciennes au degré où Platon se trouve placé; d'autre part ces pensées spéculatives sont tirées du contenu spéculatif même de la religion qui est son propre fondement, qui relève du dogme, de la foi de l'Église [1]. Ce contenu est vrai pour lui-même, mais ne se fonde pas sur lui-même, sur la pensée comme telle; on verra ultérieurement que la substance de la religion ne peut être saisie par l'entendement et que, quand, se dénommant raison, il considère la religion, il rend superficiel et trivial le contenu spéculatif de celle-ci dont il se déclare maître et seigneur. Le contenu de la religion chrétienne ne peut être appréhendé que par la spéculation. Si donc les Pères de l'Église ont pensé à l'intérieur même de la doctrine chrétienne, de la foi chrétienne, leurs pensées sont en soi déjà de la spéculation. Le contenu toutefois ne repose pas sur soi, il n'est pas justifié par la pensée même, mais l'ultime justification de ce contenu est la doctrine déjà établie et présumée de l'Église. La scolastique reposait davantage sur soi, toutefois sans s'opposer encore à la doctrine

1. I, 3, add.: elles ne sont pas, à dire vrai, de la philosophie, une pensée qui se suffit; mais elles agissent au profit d'une représentation déjà présumée solide — soit pour réfuter d'autres idées et propositions, soit pour défendre contre elles, grâce à la philosophie, leur propre doctrine religieuse —; ainsi la pensée ne se reconnaît pas et ne se présente pas comme ultime, comme le terme absolu où aboutit le contenu, comme la pensée qui intérieurement se détermine (XIII, 103).

de l'Église, mais en s'accordant avec elle. Plus ou moins la pensée devait démontrer par elle-même ce dont l'Église avait déjà établi la vérité par un procédé à elle.

II Voilà donc ce que je voulais dire avant de passer à l'exposé de l'histoire de la philosophie. Deux points notamment ont été signalés dans les derniers rapports à la philosophie. Le premier concernait l'élément formel, la pensée personnelle en général dans les sciences naturelles et dans la philosophie populaire; la forme leur était commune avec la philosophie; mais le développement du contenu, de la matière n'a pas son origine dans la pensée, mais ailleurs dans la nature, le sentiment; on prend aussi souvent comme critérium le sens commun (par exemple dans la philosophie écossaise). Le second point a trait au substantiel que la religion notamment possède en commun avec la philosophie. A ce substantiel fait défaut la forme de la pensée; il ne reste donc à la philosophie que le substantiel sous la forme de la pensée.

I Cet exposé avait d'une part pour but de séparer de la philosophie ce qui lui est apparenté, il est vrai, mais ne fait partie ni de la philosophie, ni de son histoire et ensuite de signaler à l'attention dans ces matières apparentées les moments qui se rattachent à la notion de philosophie afin que celle-ci s'en dégage, moments qui d'ailleurs se trouvent dans ces matières sous forme inconsciente, embryonnaire, et sans cohésion; ce sont ces moments que nous allons maintenant examiner. L'une de ces sphères apparentées était celle des sciences particulières qui pouvaient s'attribuer à la philosophie parce que l'on y voit et l'on y pense par soi-même, que nous nous y appliquons en observant, en jugeant et en réfléchissant, que nous nous rendons compte par nous-mêmes et que cette application (*dabeisein*), cette compréhension, cette conviction résultant de raisons sont considérées par nous comme le degré ultime. Dans la deuxième sphère, la religion, le contenu constituait la parenté; car elle a en commun avec la philosophie les objets universels

qui intéressent l'esprit, notamment Dieu. D'un côté donc la parenté tient à la forme, de l'autre au fond. Nous avons exclu ces deux sphères parce que chacune, n'ayant de commun avec la philosophie que la forme ou le fond, est unilatérale. La pensée autonome de la première sphère ne fait pas partie de la philosophie parce que son contenu n'est point général, que cette pensée n'est que formelle et de forme subjective ; l'autre sphère dont la parenté avec la philosophie est du genre objectif ne peut être comptée comme philosophie parce que le moment de la pensée personnelle ne lui est pas essentiel. Le contenu de la religion, la vérité, est considérée, représentée et crue. La conviction ne dépend pas dans ce cas sur la pensée libre, se déployant par elle-même. A cette seconde sphère fait défaut le premier moment.

Nous voyons par là ce qui d'une manière générale constitue la notion de philosophie ; elle exige en effet l'un et l'autre moment, leur unité, leur pénétration réciproque. Dans l'histoire nous voyons, d'une part, la foi au contenu de la religion dont la forme est tantôt mythique, imagée, tantôt historique, d'autre part, le mouvement, l'activité de la raison pour connaître la nature et l'esprit, c'est-à-dire la pensée, mais une pensée qui est plongée dans la matière finie. Ce qui se divise en deux parties dans la conscience ordinaire, la philosophie l'unifie, unissant ainsi le dimanche de la vie à la journée ouvrable — le dimanche quand l'homme consacre ses sentiments (*Gemüt*) à l'Éternel, communie avec la divinité et fait s'évanouir en elle lui-même, son individualité et son activité, en renonçant humblement à soi — et le jour ouvrable où l'homme se suffit à lui-même, est maître chez lui, fait valoir ses intérêts, agit suivant le but qu'il se propose. Mais ces deux directions, l'une qui va vers l'Éternel et l'autre vers la terre, au moyen de la forme de la pensée libre, se créant elle-même son contenu, tel est le but de la philosophie.

C. [*SÉPARATION DE LA PHILOSOPHIE POPULAIRE ET DE LA PHILOSOPHIE*]

Il faut citer encore un troisième facteur qui paraît unir en soi les deux autres et auquel la philosophie est reliée par le lien le plus étroit, c'est la *philosophie populaire.*

Elle a affaire d'abord à des objets d'ordre universel, Dieu et le monde, et s'efforce de découvrir dans le particulier les lois générales ; elle détient donc l'un des moments, l'universel. Mais en second lieu elle possède aussi l'autre, la pensée, qui s'active pour connaître ces objets ; ce qui ici doit valoir comme vrai est puisé dans l'entendement. Elle réunit donc les deux moments indiqués plus haut. Cependant nous devons écarter aussi ce genre de philosophie. Dans l'ensemble, les œuvres de Cicéron peuvent être citées ici. C'est une espèce de philosophie qui a sa place, qui peut produire du beau, de l'excellent ; c'est la philosophie d'un homme cultivé qui a acquis une expérience étendue de la vie et de ses sentiments et y a réfléchi, qui a observé ce qui se passe dans le monde, qui connaît ce qui a de la valeur, ce qui est regardé comme vrai et qui donne une satisfaction véritable, — un homme qui, d'un esprit éclairé, se prononce sur les affaires humaines et les choses de l'esprit les plus importantes[1]. D'autre part, on peut mettre aussi dans ce groupe les mystiques et les visionnaires qui ont exprimé leur vision (*ihre Schau*), leur pur amour et leur profond recueillement ; ils ont fait des expériences dans les hautes régions du sentiment ; ils peuvent nous rendre compte de ce qui les a élevés jusqu'à ce recueillement et leur description peut avoir un contenu des plus profonds, des plus intéressants, comme par exemple les écrits de Pascal qui dans ses *Pensées* a fait preuve des vues les plus profondes. Ces œuvres toutefois qui paraissent réunir les deux moments présentent cependant un défaut. Si nous considérons en effet ce à quoi on fait appel dans les écrits de Cicéron, c'est ce qui a été inculqué dans l'homme par la nature[2] et se fonde sur des instincts, des inclinations, etc. Les modernes parlent aussi de l'instinct, de l'instinct moral, du sentiment du droit, du devoir, etc. On dit que la religion se fonde sur le sentiment, c'est-à-dire le subjectif et non sur ce qui est positif ; que la conscience immédiate que l'homme a de Dieu est la chose ultime, la raison dernière. D'après Cicéron, le droit des gens se fonde sur l'accord, le concert tacite des peuples

1. I, 3, add. : il sera ainsi fort apprécié (XIII, 110).
2. I, 3, add. : Cicéron se montre à cet égard très généreux (XIII, 110).

(*consensus gentium*). Cet appel au consentement universel est sans doute la plupart du temps écarté dans la nouvelle philosophie de ce genre puisque tout sujet ne doit se reposer que sur lui-même. Ainsi on ne renvoie qu'au sentiment, à ce que tout individu ressent immédiatement. Ce qui de plus se présente ce sont des raisons, des raisonnements qui en fin de compte se réfèrent de nouveau à quelque chose d'immédiat. On exige donc bien dans la philosophie populaire une pensée personnelle, une conviction et un contenu tirés de soi-même. Cependant nous devons aussi l'exclure de la philosophie comme il a été dit ; car la source où elle puise est la même que celle des premières sphères apparentées ; dans la première, c'était la nature, l'expérience, dans la seconde, c'était l'esprit, mais le contenu était donné ; l'autorité était la source qui apparaissait à la conscience. De même ici dans le troisième domaine apparenté la source est l'autorité et, à vrai dire, l'autorité naturelle, intérieure ; c'est le cœur, nos instincts, nos sentiments, nos dispositions, c'est-à-dire notre être naturel, notre Moi sous la forme immédiate, la force intérieure qui nous mène à Dieu. Ainsi, ici aussi, le contenu, Dieu, le droit, le devoir, etc., revêt un aspect qui est encore naturel. Tout en effet se trouve dans mon sentiment, mais seulement *implicite* ; dans la mythologie aussi se trouve tout le contenu ; mais dans l'un comme dans l'autre il s'y trouve sous une forme qui n'est pas la véritable. S'il ne se fonde que sur le sentiment, il revêt chez l'un telle forme, chez l'autre telle autre, ce qui décide c'est donc l'arbitraire subjectif. Le contenu ne peut être admis ainsi dans la philosophie, il lui manque la forme de la pensée. Les lois de l'État, les dogmes de la religion sont ce contenu, ainsi qu'il est vraiment déterminé et qu'il parvient à la conscience d'une manière mieux déterminée parce que cette détermination fait disparaître l'arbitraire de la subjectivité. Cette façon de penser est donc éliminée du fait de sa source.

C.

DIVISION GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Nous disions que la philosophie était la pensée, le général qui a pour contenu aussi le général ; le contenu de la pensée philosophique n'est donc pas uniquement subjectif, mais comprend également tout l'être. Nous pouvons d'abord, il est vrai, penser que le général est indéterminé ; il faut précisément qu'il soit déterminé ou plutôt il se détermine par lui-même ; et l'histoire de la philosophie montrera comment dans le général abstrait les déterminations se manifestent peu à peu, comment cette généralité se détermine en soi toujours davantage et plus profondément. Cette détermination sera d'abord position simplement, comme chez les atomistes l'essence du monde, l'Absolu, le primitif a été déterminé comme *un*. Il vient ensuite que le général est conçu non seulement comme étant déterminé, mais comme ce qui se détermine soi-même (— non seulement comme chose déterminée, comme *un*). Et cette notion concrète, cette concrète détermination du général est la détermination supérieure et plus vraie du général ou tout au moins son commencement. Le fond et la forme de la philosophie, c'est

donc le général. Nous pouvons nous contenter provisoirement de cette notion.

Ce qui importe ensuite, c'est la question suivante : Où commence la philosophie et son histoire ? C'est ce que nous allons fixer maintenant après avoir écarté tout ce qui était apparenté et avoir défini la notion de la philosophie.

I. DÉBUT DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

II Voici la question désormais : où doit commencer l'histoire de la philosophie ? La réponse est déjà comprise immédiatement dans ce qui précède. Cette histoire commence là où la pensée en sa liberté parvient à l'existence, quand elle s'arrache à la nature où elle se trouvait plongée, à son unité avec elle ; elle se constitue alors pour elle-même ; la pensée rentre en soi et demeure auprès de soi *(bei sich)*.

I Voici d'après ce qui a été dit la réponse générale : la philosophie commence là où la pensée est conçue pour elle-même comme le général, l'existant qui comprend tout, ou encore où l'existant *(das Seiende)* est conçu sous forme générale, où la pensée de la pensée, le général qui se pense comme l'être véritable se manifeste, ou bien où le monde est représenté sous la forme de l'universalité.

I, 3 Le début à proprement parler de la philosophie doit être établi là où l'Absolu n'existe plus comme représentation, mais où la pensée libre — dont seulement pense l'Absolu — en appréhende l'Idée ; c'est-à-dire l'Être (que la pensée peut même être) qu'elle reconnaît comme l'essence des choses, comme l'absolue totalité et l'immanente essence de tout ; — et appréhende comme pensée, même si c'était un être extérieur. Ainsi l'Être simple, non sensible que les Juifs ont conçu comme dieu — toute religion est penser — n'est pas un objet de la philosophie ; au contraire, par exemple les propositions : l'essence ou le principe des choses est l'eau, ou bien c'est le feu, ou bien la pensée.

III 13 XI 1827 La première question qui se pose est : où devons-nous commencer l'histoire de la philosophie ? Elle commence là où la pensée se manifeste en sa pureté, où elle est générale, où cette pureté, cette universalité est l'essentiel, le vrai, l'Absolu, l'essence de tout ; la science dont l'objet est la pensée pure, générale est la logique. D'ordinaire, sans doute, on a l'habitude de ne considérer en logique que la pensée subjective, la pensée sous la forme du penser conscient ; on s'imagine que la pensée n'a de valeur qu'en ce qui concerne le sujet. En philosophie, on a sans doute pour objet aussi la pensée, mais non seulement comme quelque chose de subjectif, comme une activité intérieure, mais au contraire la pensée en tant qu'objective, générale ; ainsi pensée et universalité, c'est tout un. Si nous désirons savoir comment quelque chose est constitué, comment cela est véritablement, nous y réfléchissons, nous produisons des pensées à ce sujet, nous en reconnaissons l'essence, quelque chose de général. Produire la pensée, c'est reconnaître l'essence. C'est une méditation générale pensante qui a pour fin l'essence. En

philosophie les pensées mêmes passent pour l'essence ; la vérité sous forme de mythe, de représentation sensible de l'essence est éliminée. La religion, de même, ne détient pas la vérité sous forme de pensée pure, mais essentiellement dans la représentation. La philosophie commence donc là où l'essence des choses parvient à la conscience sous forme de pensée pure ; c'est le cas dans le monde grec.

II Cette apparition de l'esprit se rattache, du côté historique, à l'efflorescence de la liberté politique ; et la liberté politique, la liberté dans l'État, commence là où l'individu se sent individu, où le sujet se sent comme tel dans la généralité, ou encore là où la conscience de la personnalité, la conscience d'avoir en soi-même une infinie valeur, apparaît, — quand je me pose pour moi-même, valant simplement pour moi-même. Penser en liberté l'objet, l'objet absolu, général, essentiel, se trouve également là. Penser, c'est généraliser ; se penser signifie donc se déterminer d'une manière générale, se savoir comme quelque chose de général — savoir que je suis une chose universelle, infinie — ou encore se penser comme un être libre se rapportant à soi-même. Le moment de la liberté politique, pratique se trouve là. La pensée philosophique s'y rattache aussitôt en ce qu'elle apparaît également comme pensée de l'objet universel ; la pensée se détermine comme générale, c'est-à-dire : *a)* qu'elle fait du général son *objet* ou qu'elle généralise ce qui est objet. Le caractère particulier des choses de la nature telles qu'elles sont dans la conscience sensible, elle le détermine comme général, comme étant une pensée, une pensée objective. C'est

ce qui est objectif, mais comme pensée. *b)* Voici la deuxième détermination, à savoir que je *reconnaisse* cet élément général, que la pensée *sache*, que cela arrive. Cet étroit rapport qui connaît, qui sait, au général, n'apparaît qu'autant que cette chose objective demeure objective pour moi, que je me tiens, me maintiens, pour moi. Je la pense, et dans cette mesure elle est mienne ; quoique ce soit ma pensée, c'est pourtant pour moi l'universel absolu ; en tant que cela est objectivement présent, je m'y suis moi-même pensé, je suis contenu moi-même dans cet infini et j'en ai en même temps conscience. Je me tiens ainsi au point de vue de l'objectivité, en même temps qu'à celui du savoir, et je retiens ce point de vue. C'est là le lien général qui unit la liberté politique à l'apparition de la liberté de la pensée.

1 Cette détermination *(Bestimmung)* générale est la détermination *(Bestimmtheit)* abstraite du début de la philosophie, mais cette dernière détermination est en même temps historique, la forme concrète d'un peuple dont le principe a cette détermination, dont le principe constitue donc la conscience de la liberté. Un tel peuple fonde son être-là sur ce principe. La constitution, la législation, la condition tout entière d'un peuple n'a son fondement que dans la manière dont l'esprit se conçoit lui-même, dans les catégories par lesquelles il se sait. Donc, quand nous disons : l'apparition de la philosophie exige la conscience de la liberté, il s'ensuit que la philosophie réclame un peuple dont l'existence se fonde sur ce principe ; nous demandions dans ce but que la pensée soit auprès d'elle-même, c'est-à-dire que l'esprit se sépare de l'élément naturel, qu'il ne soit plus plongé dans la matière,

dans l'intuition, dans le vouloir qui est nature. La forme donc qui précède ce degré est, d'après ce qui a été dit, l'unité de l'esprit et de la nature. Cette unité, étant primitive, et au début, n'est pas la véritable. Ils se trompent tous ceux qui considèrent l'unité de l'esprit et de la nature comme la meilleure attitude de la conscience. Ce degré est plutôt le plus bas, le moins vrai, il n'est pas produit par l'esprit lui-même. C'est, d'une manière générale, la position de l'Orient. Mais la forme première de la libre, spirituelle *(geistig)* conscience de soi, par suite le commencement de la philosophie, se trouve chez les Grecs.

Nous allons donner quelques explications sur la forme primitive en général.

II Dans l'histoire, la philosophie apparaît donc là où existent des constitutions libres. Nous remarquons tout d'abord l'Orient. Dans le monde oriental, il ne saurait être question à proprement parler de philosophie ; car, pour en indiquer brièvement le caractère, l'esprit se lève bien en Orient, mais la condition est telle que le sujet, l'individualité n'est pas une personne, mais est destiné à s'évanouir dans l'objet. Ce qui domine là, c'est le rapport substantiel. La substance y est représentée soit comme suprasensible, comme pensée, soit d'une façon plus matérielle. La condition de l'individu, du particulier, est d'être seulement négative par rapport au substantiel. Le point le plus élevé où peut parvenir un individu de ce genre, c'est la félicité éternelle qui consiste seulement en ce que l'individu s'abîme dans la substance, la conscience s'efface, le sujet est par suite anéanti, ainsi que la différence entre la substance et le sujet. La

condition la plus élevée est donc l'état d'inconscience. Donc, en tant que les individus n'ont pas atteint cette félicité, mais existent encore à la manière terrestre, ils sont hors de cette unité du substantiel et de l'individuel ; ils se trouvent dans la condition, la détermination qui est celle de la privation d'esprit ; ils sont dépourvus de substance ; et au point de vue de la liberté politique, privés de droits. La volonté n'a rien ici de substantiel, mais elle est déterminée par l'arbitraire et la contingence de la nature (par exemple par des castes) ; — c'est un état intérieurement privé de conscience *(bewusstlos).*

C'est là la condition fondamentale du caractère oriental. La substance seule est affirmative ; l'individuel est ce qui est sans substance, accidentel ; il n'y a pas là de liberté politique, de droit, de moralité libre, de conscience pure, de pensée ; pour que tout cela apparaisse, il faut que le sujet se pose comme conscience en face de la substance et se trouve ainsi reconnu. Le savoir pour soi ne compte pas dans le caractère oriental. Le sujet n'y existe pas pour soi et n'a pour lui-même aucune valeur dans sa conscience de soi. Le sujet oriental peut être sans doute, grand, noble, sublime ; mais le point capital, c'est que l'individu n'a point de droits et que ce qu'il fait de lui est une détermination de la nature ou de l'arbitraire. La générosité, l'élévation de l'âme, les dispositions les plus grandioses ne sont chez l'Oriental que l'arbitraire du caractère, du hasard par conséquent. Le droit et la moralité dont les déterminations sont objectives, positives et que chacun doit respecter, qui valent pour

chacun et en lesquelles chacun est reconnu, sont absents. Quand l'Oriental agit, il jouit de l'avantage d'une indépendance parfaite, rien n'étant fixe et déterminé. Plus sa substance est libre et indéterminée, plus il jouit de l'arbitraire et de l'indépendance. Cette libre substance a aussi peu que sa liberté le caractère de l'objectivité qui en général est valable pour tous. Ce qui constitue pour nous le droit, la morale sociale, l'État existe là-bas sous une forme substantielle, naturelle, patriarcale, c'est-à-dire sans liberté subjective. La moralité aussi, ce que nous appelons conscience, n'existe pas. Cette condition est un ordre naturel pétrifié qui avec le pire admet aussi la plus haute noblesse. L'arbitraire suprême occupe là la place lá plus élevée.

Nous avions dit que l'on trouvait d'abord l'unité de l'esprit et de la nature. Que signifie plus précisément cela ? L'esprit est conscience de soi et, en l'étant, conscience d'objets, de fins, etc., donc conscience qui représente, qui veut et désire. Tant que la conscience se trouve à ce degré, la sphère de sa représentation aussi bien que le contenu de son vouloir est fini ; elle est donc quelque chose de fini. La condition de l'esprit plongé dans la nature renferme immédiatement en soi la finitude de l'intelligence et de la volonté. C'est là la détermination de l'Orient ; il faut le savoir pour ne pas considérer cette unité pour l'état le plus parfait ; c'est l'état de la suprême finitude. Quelles fins, en effet, pourrait avoir une conscience de ce genre ? Ces fins n'ont ici encore rien de général pour soi. Si je veux le droit, la moralité sociale, le bien, je veux quelque chose de général ; car le droit, la moralité sociale, etc., sont des choses générales, des fins qui ne sont plus des particularités naturelles. La volonté doit avoir pour fondement ce caractère de généralité. Si un

peuple a des lois fondées sur le droit, dans ce cas le général est devenu objet ; ceci présume que la pensée s'est fortifiée. Un tel peuple veut et pense des choses générales. Si la volonté veut le général, il commence alors à être libre parce que la volonté générale contient le rapport de la pensée (c'est-à-dire du général) au général. La pensée, l'esprit auprès de soi, est ainsi libre. Qui veut la loi, veut avoir sa liberté. Un peuple qui se veut libre subordonne ses désirs, ses fins particulières, ses intérêts à la volonté générale, c'est-à-dire à la loi. Au contraire, quand l'objet de la volonté n'est pas général, il s'ensuit que le point de vue de la liberté n'existe pas encore ; si ce que l'on veut est un objet particulier, la volonté est finie ; et cette finitude de la volonté rentre dans le caractère de l'Oriental. La liberté de la volonté ne commence que là où la pensée devient pour elle-même libre, où se produit ce qui est général. Le caractère oriental, l'esprit plongé dans la nature, considéré au point de vue de la volonté, est par conséquent subordonné à la finitude.

La volonté se veut finie, elle ne s'est pas encore saisie comme générale. Il n'existe alors que la caste des maîtres et celle des serviteurs, c'est la sphère du despotisme ; ceci exprimé en termes de sentiment signifie que la *peur* est la catégorie régnante. Tandis que l'esprit, plongé dans l'élément naturel, n'est pas encore libre pour soi, mais encore un avec le particulier, encore entaché de fini, il peut être saisi par ce particulier, ce fini, et il a conscience qu'il peut être saisi par là, que ce fini est destructible et peut se poser comme négation. Ce sentiment de la négation que quelque chose en l'homme — et l'homme même par suite — ne peut se maintenir, c'est d'une manière générale la peur. La liberté, au contraire, consiste à ne pas être dans le fini, mais à être pour soi, en un être en soi infini ; c'est à quoi on ne peut s'attaquer. — Ce qui domine en Orient c'est donc la peur et le despotisme. L'homme a peur et redoute, ou bien il

règne par la crainte ; il est donc serviteur ou maître ; l'un et l'autre se tiennent au même degré ; entre eux la différence n'est que formelle et ne consiste que dans la plus ou moins grande force, énergie, de la volonté. La volonté du maître dépend de son intérêt particulier ; il peut vouloir sacrifier tout ce qui est fini à son intérêt particulier. Son but étant fini, sa volonté est contingente ; la volonté du maître est donc arbitraire parce que, impliquée dans des buts finis, elle n'agit qu'au moyen de la crainte. La crainte est donc en général la catégorie qui gouverne en Orient.

La religion a nécessairement en Orient le même caractère ; le moment capital en est la crainte du Seigneur ; toutefois elle a non seulement son origine dans cette crainte, mais de plus elle n'en sort pas, ne la délaisse pas. « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse », dit l'Écriture[1] ; c'est exact et il faut que l'homme ait connu, senti, éprouvé la peur. Il lui faut avoir connu ses fins de finitude dans la détermination du fini, de la négation ; mais il faut aussi qu'il les ait traversées, qu'il les ait surmontées. S'il leur a renoncé comme fins dernières, il n'est plus lié à la négation, il est libéré de la crainte ; plus rien n'est en lui par où on pourrait l'attaquer. Toutefois, si la peur est non seulement le commencement, mais le terme, si elle est la catégorie qui règne, alors se trouve établie la forme du despotisme, de la servitude. La religion aura donc aussi ce caractère. En tant qu'elle donne satisfaction, elle sera elle-même, à ce degré, finie, c'est-à-dire impliquée dans l'élément naturel. D'une part, ce sont des forces et des puissances de la nature qui chez les peuples orientaux sont personnifiées et honorées ; d'autre part, si la conscience s'élève au-dessus vers un Infini, la crainte devant cette puissance est la détermination capitale en sorte que l'individu sait qu'il n'est vis-

1. Psaume CXI, 10.

à-vis d'elle qu'un accident. Cet état qui consiste à dépendre du fini, à y demeurer, à y être plongé, peut revêtir deux formes et doit aller d'un extrême à l'autre. Le fini, en effet, qui existe pour la conscience, peut prendre la forme du fini comme fini, mais d'autre part celle de l'infini qui n'est qu'une abstraction (infini abstrait) semblable au fini pour cette raison et qui n'est même qu'un fini. De même qu'on passe en pratique de la volonté passive (esclavage) à l'extrême opposé, à la plus grande énergie de la volonté, à la puissance la plus grande du despotisme qui n'est d'ailleurs que le pur arbitraire, de même nous trouvons dans la religion l'abandon à la sensualité la plus profonde, la plus grossière, même comme culte, et d'autre part la fuite dans l'abstraction la plus haute et la plus vide, par suite, dans la négation pure, le néant — le sublime qui consiste à renoncer à tout le concret. Souvent il arrive chez les Orientaux, les Hindous notamment qu'ils poussent cette abstraction à l'extrême, qu'ils passent par exemple dix années à faire pénitence sans autre profit spirituel que d'entretenir en soi un vain plaisir à se tourmenter, à se rendre insensibles à toute souffrance ; ou bien que pendant des années, contemplant le bout de leur nez, assis là sans penser la moindre idée, sans intérêt, inconscients, ils demeurent dans cette abstraction la plus intime, dans ce vide parfait, ce silence de mort ; ils ne se trouvent alors que dans l'intuition interne vide, la représentation tout abstraite, le pur savoir de l'abstraction, mais cette abstraction est, comme purement négative, tout à fait finie elle-même ; donc cet aspect aussi qu'on considère comme sublime relève du principe de la finitude. Ce n'est point ici le terrain de la liberté, de la pensée libre, mais celui de la volonté despotique, contingente, arbitraire, ayant en face d'elle la volonté la plus profondément passive, — la connaissance de la finitude des fins qui, en tant que finies, sont soumises à d'autres fins finies. Le despote exécute les

idées qui lui viennent —, parfois il fait le bien non en tant que loi, mais suivant son arbitraire. C'est à l'Occident seulement que se lève la liberté : la pensée y rentre en elle-même, devient pensée universelle et l'universel devient par suite l'essentiel *(das Wesentliche)*.

II Par conséquent, il ne saurait y avoir là de connaissance philosophique ; car elle exige la conscience, la connaissance de la substance, c'est-à-dire l'universel, en tant que je le pense, que je le développe en moi, que je le détermine de façon à avoir dans la substance mes propres déterminations et à m'y trouver subjectivement ou affirmativement. Les déterminations ne sont pas seulement subjectives, des opinions par conséquent, mais de même que ce sont mes pensées, elles sont objectives, substantielles.

Ce qui est oriental doit donc s'exclure de l'histoire de la philosophie ; dans l'ensemble cependant, je donnerai quelques indications, notamment en ce qui concerne l'Inde et la Chine. D'ordinaire j'omettais tout cela ; mais depuis peu on se trouve à même d'en juger. Jadis on a toujours vanté la sagesse hindoue et à son sujet on a fait grand bruit et, à proprement parler, sans savoir trop pourquoi. Aujourd'hui on est plus au courant et ce qu'on sait est conforme au caractère général. Toutefois il ne suffit pas d'opposer à ces éloges pompeux la notion générale, mais on doit, si possible, procéder aujourd'hui historiquement.

La philosophie proprement dite commence seulement en *Occident* : l'esprit rentre en lui-même, se

plonge en lui-même, se pose comme libre, est libre pour soi ; c'est donc en Occident seulement que la philosophie peut exister, aussi n'avons-nous que là des constitutions libres ; la félicité et l'infinité occidentales de l'individu sont déterminées en sorte que l'individu demeure dans le substantiel, qu'il ne s'abaisse pas, qu'il ne soit pas asservi, dépendant de la substance, voué à l'anéantissement.

I En *Grèce* se lève la liberté de la conscience en soi ; en Occident l'Esprit descend en lui-même. Dans la splendeur orientale l'individu s'efface ; il n'est qu'un reflet de la substance. En Occident, cette lumière devient la foudre de la pensée, elle tombe sur elle-même, s'étend de là et se crée ainsi son univers par l'intérieur.

Nous avons vu que dans un semblable principe général la formation historique et la philosophie sont unies par le lien le plus étroit. Les déterminations, les moments qui constituent le lien unissant la philosophie à la réalité doivent donc être parcourus brièvement.

En Grèce, disions-nous, commence le monde de la liberté. Le fondement de la liberté c'est que l'esprit se pense, que l'individu ait dans sa particularité l'intuition de lui-même comme universel, que chacun, en son individualité, se sache universel, que son être consiste à être universel dans l'universel. Son être est son universalité, et son universalité son être. L'universalité est ce rapport à soi qui consiste à n'être pas auprès d'une chose autre, étrangère, de n'avoir pas son essence en autre chose, mais à être auprès de soi — à l'avoir comme universelle auprès de soi, l'universel. Cette condition d'être auprès de soi, c'est l'infinité du Moi — la personnalité ; cette détermination de la liberté constitue

l'être pour l'esprit qui s'appréhende ; il est ainsi et ne peut être autrement. Se savoir libre, c'est aussi l'être d'un peuple ; d'après ce savoir, il établit pour soi son monde, ses lois du droit, de la moralité sociale, de tout le reste de la vie. Il se sait ainsi universel essentiellement.

Un simple exemple suffit pour nous montrer ce que cela signifie que se savoir soi-même libre est l'être *(Sein)* d'un peuple. Nous savons que l'individu est libre, personnellement libre ; nous connaissons notre être sous ce seul rapport que la condition fondamentale est la liberté personnelle, qu'il n'est rien qui pourrait lui porter tort et ne pas la reconnaître ; ce savoir c'est notre être, notre existence. Supposons en Europe un souverain agissant arbitrairement et à qui l'idée viendrait de réduire en esclavage la moitié de ses sujets, notre conscience nous dirait que cela ne pourrait être quand bien même il userait de la force la plus grande. Chacun sait qu'il ne peut être esclave et il sait que c'est là l'essentiel de son être. Nous avons, il est vrai, tel ou tel âge, sommes Silésiens[1], nous vivons, nous sommes fonctionnaires ; nous savons que cela est passager, ce n'est pas là notre être essentiel, ce qui l'est, c'est de n'être pas esclave[2]. Nous ne connaissons comme fondement de notre être que la liberté. Cette détermination n'est pas passagère ; toutes les autres déterminations de notre être, l'âge, la profession, etc., sont fugitives et sujettes au changement ; seule la liberté demeure ; que je ne puis être esclave, c'est là mon être le plus intime, mon essence, ma catégorie ; à l'esclavage s'oppose ma conscience. C'est en ce sens que ce savoir que l'esprit a de lui-même constitue son être en sorte qu'il

1. I, 3, a. t. : somnolents (XIII, 118).

2. I, 3, add. : cela a maintenant acquis la signification d'une condition naturelle ; en Occident, nous sommes donc sur le terrain de la philosophie proprement dite (XIII, 118).

emprunte à ce savoir la totalité de sa condition et qu'il l'élabore.

Plus précisément cet enchaînement consiste en ce que l'*universalité* de la conscience constitue la liberté. Si je me sais universel, je me sais libre ; si je dépends d'un instinct ou d'une inclination, je suis auprès d'autre chose, et du moment que c'est mon instinct, mon inclination, je suis quelque chose de particulier, rien de général. Je me trouve alors dans une particularité, je place mon être dans une particularité et je me trouve lié par elle. Je me trouve inégal à moi-même, car je suis *a)* Moi, c'est-à-dire ce qui est tout à fait universel, mais *b)* j'existe dans une particularité, je suis déterminé par un contenu particulier et celui-ci est autre chose que moi. Existant comme particulier, je ne suis plus pour moi quelque chose d'universel, et c'est là ce que nous nommons l'arbitraire. Cet arbitraire est la liberté formelle ; elle prend pour contenu ou objet des instincts, des buts, etc., particuliers. Or, la volonté en tant que libre consiste en ce que son contenu est universel ; c'est dans cet universel que je possède mon essence, mon être essentiel, j'y suis en identité avec moi-même. A cela se rattache que les autres aussi me sont égaux, étant universels comme moi. Je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres et si je suis reconnu libre par les autres. La liberté réelle suppose beaucoup de gens libres ; ce n'est que parmi un certain nombre d'hommes qu'on trouve une liberté réelle, existante. Ainsi s'établit le rapport des hommes libres aux hommes et s'établissent les lois de la moralité sociale et du droit. La volonté libre ne veut que les déterminations qui se trouvent dans la volonté générale. Du fait de ces déterminations de la volonté générale sont par suite posés la liberté des citoyens, le droit rationnel, la constitution selon le droit.

C'est là le lien unissant la liberté et la pensée de l'universel ; cette pensée est précisément la liberté de la conscience de soi-même. C'est chez le peuple grec que nous

trouvons pour la première fois cette notion de la liberté et c'est là que pour cette raison commence la philosophie.

En Grèce, d'ailleurs, la liberté réelle n'est pas sans restriction, car, nous le savons, il y existait encore l'esclavage ; la vie civile des libres États grecs ne pouvait se maintenir sans esclaves. La liberté était, par conséquent, conditionnée, limitée ; c'est ce qui la distingue de la liberté germanique ; nous pouvons définir de la façon suivante[1] la différence entre la liberté de l'Orient, celle de la Grèce et celle du monde germanique. En Orient un seul est libre (le despote), en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique tous sont libres, c'est-à-dire l'homme est libre en tant qu'homme ; c'est une liberté supérieure à celle des Grecs. Nous étudierons plus tard, de plus près, cette différence ; pour l'instant nous ajoutons seulement que si en Orient un seul doit être libre, cet homme ne peut cependant pas l'être parce qu'il faut pour cela que les autres soient pour lui également libres. Ainsi ne trouve-t-on en Orient que le désir, l'arbitraire et celui-ci est fini, aucunement libre ; ce n'est qu'une liberté formelle, une égalité abstraite de la conscience de soi (Moi = Moi). Comme en Grèce on trouve la proposition particulière suivante que quelques-uns sont libres, il suit que les Athéniens, les Spartiates sont libres, mais non les Messéniens et les Ilotes[2]. Le principe de liberté trouve donc en Grèce une limite. — C'est une modification particulière de la pensée grecque, de l'intuition grecque que nous n'avons à considérer ici que par rapport à notre but, l'histoire de la philosophie. Alors se dégagera la signification concrète de cette proposition abstraite. Étudier ces différences c'est tout simplement passer à la division de l'histoire de la philosophie.

1. I, 3, a. t. : tout d'abord superficiellement dans les abstractions suivantes (XIII, 118).

2. I, 4, add. : il faudra voir où se trouve la raison de ce « quelques-uns » (XII, 119).

La notion de philosophie était le premier point, la notion de l'histoire de la philosophie était le second ; ce que nous allons maintenant entreprendre c'est la division de l'histoire de la philosophie ; mais il nous faut procéder scientifiquement, car l'histoire de la philosophie n'est autre chose que le développement même de la philosophie. Il s'agit donc de montrer avant tout comment ce développement doit être conçu, nécessairement, d'après la notion.

II. LA PROGRESSION DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

111 On a déjà précédemment indiqué que la différence entre pensée et notion ne consiste que dans un développement de la pensée en notion ; c'est en cela que consiste aussi la formation progressive dans l'histoire de la philosophie.

Ce qui vient d'abord c'est la pensée tout à fait générale, abstraite, qui comme telle ne fait pas encore partie à vrai dire de l'histoire de la philosophie. C'est la pensée comme elle se montre en Orient et telle qu'elle se rattache en général à la religion et à la conscience orientales. La pensée y est complètement abstraite, substantielle, sans progression, sans évolution, et s'y trouve aujourd'hui comme elle était jadis, il y a quelques millénaires. Ceci n'est donc pas notre première partie, mais plutôt un exposé qui la précède, à ne traiter que brièvement.

On trouve en second lieu la pensée qui se détermine, la notion ; nous la voyons apparaître dans le monde grec. Comme on l'a remarqué déjà, c'est là que commence la liberté, la liberté personnelle, subjective ; la pensée peut

ainsi se déterminer pour soi, elle peut savoir et vouloir les déterminations comme étant les siennes. Il y a donc là dans la suite de ses catégories un lien déterminé. Nous voyons le développement ingénu de la pensée, la philosophie sans prévention, qui n'est pas encore parvenue à la conscience de la distinction existant entre penser et être. Nous voyons la pensée se déterminer, se différencier, parvenir à ses distinctions et unir de nouveau ces différentes déterminations. C'est la naïve métaphysique de l'unité de la notion avec elle-même. La prochaine différence est celle qui existe entre la pensée et l'être, entre le subjectif et l'objectif, puis, ce qui va plus au fond, la conscience de cette opposition. Cette distinction ne se trouve pas dans la métaphysique naïve. On a la croyance qu'en pensant ainsi on possède aussi réellement la chose.

En troisième lieu vient la fixation de ces distinctions et la conscience qu'on en a. C'est la philosophie du monde moderne européen, la philosophie chrétienne et germanique. Le rapport de la subjectivité à l'objectivité et par suite la nature du connaître, constitue ici l'essentiel, le point capital, le fondement. La position de l'Idée c'est la pensée déterminée qui doit appréhender la nature de la Chose. Alors, de nouvelles oppositions se produisent : Liberté-Nécessité, Bien-Mal, etc. On oppose ces idées les unes aux autres et l'on cherche à saisir ce qui les unit.

Tel est le point de vue général en ce qui concerne la progression dans l'histoire de la philosophie.

II En Occident, nous nous trouvons donc sur le terrain même de la philosophie et nous avons à y considérer deux grandes périodes : 1° la philosophie *grecque* ; 2° la philosophie *germanique*. Cette dernière est celle de la période chrétienne, c'est la philosophie qui

appartient en propre aux peuples germains ; elle peut donc s'appeler germanique. Les autres nations européennes, l'Italie, l'Espagne, la France, l'Angleterre, etc., ont pris un aspect nouveau grâce aux nations germaniques. La philosophie grecque se distingue de la philosophie germanique autant que l'art grec se distingue de l'art germanique. Toutefois l'élément grec s'étend même à l'intérieur du monde germanique. Les Romains forment le point de jonction. Nous aurons à parler de la philosophie grecque à propos du monde romain, car il a recueilli la culture grecque ; mais les Romains n'ont pas mieux produit une philosophie originale qu'une poésie originale et leur religion est en réalité la religion grecque.

I Nous avons à distinguer en général deux périodes dans l'histoire de la philosophie, ou deux sortes de philosophies, à savoir 1° la philosophie grecque et 2° la philosophie germanique — comme dans l'histoire de l'art nous distinguons un art antique et un art moderne. Les peuples européens en tant qu'ils font partie du monde de la pensée (de la science) doivent être appelés germaniques parce que dans l'ensemble leur culture est germanique. Les Romains qui sont situés entre les deux peuples n'ont pas eu de philosophie originale, ni un art original ni une poésie originale, etc. Leur religion aussi est pleine d'idées grecques ; elle a bien sans doute quelque originalité qui ne se rapproche toutefois ni de la philosophie, ni de l'art, tout au contraire, ce qui est original en elle s'éloigne de la philosophie comme de l'art.

III Nous n'avons donc en somme que deux philosophies : la philosophie grecque et la philosophie germanique ; entre les

deux on a d'une part la philosophie romaine qui, pour l'essentiel, est grecque et d'autre part l'état de la philosophie et son évolution à l'intérieur du christianisme ou, comme on l'a dit, la philosophie au service de l'Église. A cette époque, au Moyen Age, la théologie a été principalement philosophie ; elle a compris les dogmes, confirmé par eux la raison. Bien plus, la théologie médiévale a eu même conscience d'être une philosophie et que la religion est un savoir philosophique. La nouvelle philosophie germanique, à vrai dire, la philosophie moderne, commence avec Descartes. La philosophie a cet âge en Europe.

C'est là la division dans l'ensemble.

II Si l'on définit de façon plus précise cette grande opposition, on dira que le monde grec a développé la pensée jusqu'à l'Idée, mais que le monde chrétien ou germanique a appréhendé la pensée de l'Esprit. La distinction se trouve dans l'Idée et dans l'Esprit.

I Le point de départ de l'histoire de la philosophie peut être ainsi défini : que Dieu est appréhendé comme l'universalité immédiate, non évoluée encore ; c'est ainsi que nous trouvons l'Absolu déterminé chez Thalès ; et sa fin ultime et par suite la fin de la science de notre temps consiste à appréhender l'Absolu comme esprit. Pour y parvenir l'esprit de l'Univers a dû s'appliquer à cette besogne pendant deux mille cinq cents ans. Cet esprit y fut à ce point paresseux pour parvenir à la conscience de soi-même en passant d'une catégorie à l'autre. Disposant donc de ces catégories, il nous sera facile de progresser d'une détermination à l'autre (en montrant ce qui manque à chacune). Au cours de l'histoire c'était difficile. Il a fallu souvent des siècles à l'Esprit de l'Univers pour passer d'une catégorie à l'autre.

11 Voici sur cette progression des détails plus précis. La première apparition est nécessairement à l'origine ce qu'il y a de plus abstrait ; c'est la chose la plus simple, la plus pauvre à laquelle s'oppose le concret ; ce n'est pas encore la chose variée, aux déterminations multiples en soi ; ainsi les plus anciennes philosophies sont les plus pauvres. Donc ce qui vient d'abord, c'est ce qui est tout simple. Puis sur ce fond si simple se présentent des déterminations, des figurations plus précises. Par exemple quand on dit que l'universel, l'Absolu est l'eau, ou l'infini, ou l'être, cet universel a déjà reçu les déterminations de l'eau, de l'infini, de l'être ; mais elles sont encore tout à fait générales, innotionnelles *(begrifflos)*, indéterminées. De même quand on dit : l'universel, c'est l'atome, le Un, c'est là encore une détermination de l'indétermination. Le prochain degré de l'évolution, c'est que l'universel soit compris comme s'appréhendant, se déterminant lui-même — c'est la pensée comme universellement active. Voilà qui déjà est plus concret, encore abstrait néanmoins. C'est le νοῦς d'Anaxagore, mieux encore, de Socrate ; ici commence une totalité subjective, la pensée se saisit elle-même. Le νοῦς a pour caractère d'être une activité pensante. Le troisième point, c'est que cette totalité abstraite doit se réaliser et même en déterminations distinctes (la pensée active détermine, différencie) et que ces déterminations diverses, réalisées, soient elles-mêmes élevées au rang de totalité. Les oppositions, à ce degré, sont le général et le particulier, la pensée comme telle et la réalité extérieure, les signes de l'extériorité, les sensations, etc. Stoïcisme

et épicurisme s'opposent. Le degré supérieur unit ensuite ces oppositions. Ce peut être soit leur anéantissement, soit le scepticisme ; mais leur union affirmative est leur mise de côté en une totalité supérieure, l'Idée. Ce degré peut être appelé réalisation de la notion. La notion c'est le général, ce qui se détermine pour soi-même, mais qui se conserve dans l'unité en déterminant ainsi les individualités, en sorte que celles-ci sont pour elle transparentes. Par exemple, quand je dis Moi, il y a là beaucoup de déterminations, mais ce sont les *miennes*, elles ne deviennent pas indépendantes ; en elles je demeure semblable à moi-même. Vient ensuite la réalisation de la notion : les déterminations deviennent elles-mêmes des totalités (bonté immense de la notion), elle se communique à elles entièrement et fait de ses côtés *(Seiten)* des totalités distinctes, soit indifférentes les unes aux autres, soit en lutte les unes avec les autres. En troisième lieu on a l'union, l'Idée : les différences sont concrètes et toutefois contenues (tenues) dans l'unité de la notion. Jusque-là la philosophie grecque a précédé, elle finit dans le monde intellectuel, idéal de la philosophie alexandrine.

1 Après avoir indiqué les extrêmes généraux de la progression, nous allons en décrire les moments déterminés. Le contenu est d'une manière générale l'universel avec la signification de l'être (en sorte que ce qui est, est l'universel), en détermination concrète : Dieu. Le premier universel est l'universel immédiat : l'Être. Le contenu, l'objet c'est donc la pensée objective, la pensée qui est. La pensée est un Dieu actif qui n'exprime que lui-même, comme l'essentiel, et ne

peut rien tolérer à ses côtés. Le contenu, à ses débuts, est indistinct ; la progression c'est le développement des déterminations, existant en soi. La pensée objective, l'universel est la base, la substance qui est au fond, qui y reste, sans se transformer, mais ne fait que rentrer en elle-même, s'approfondissant et se manifestant ; car rentrer en soi, c'est prendre conscience de son intériorité, se manifester et en cette manifestation de soi consiste l'être de l'esprit. Le terrain est d'abord sous la détermination du commencement : sa détermination est l'immédiateté, l'indétermination. Puis il évolue, se détermine. Ce qui caractérise la première période de la philosophie, c'est que cette évolution propre consiste en une naïve apparition des diverses déterminations (qualités abstraites) hors de ce fondement simple qui déjà en soi contient tout. Au prochain degré de cette période les déterminations ainsi apparues, idéalement posées, se trouvent comprises en une unité concrète[1]. C'est le degré où le tout, l'Absolu est saisi comme se déterminant lui-même (c'est là d'abord la notion concrète) ce n'est plus l'universel dans telle ou telle détermination, mais la totalité de la détermination de soi-même[2], c'est l'individualité concrète. Nous verrons cette détermination spontanée sous la forme du νοῦς d'Anaxagore. En troisième lieu, cette notion concrète se pose dans ses diverses déterminations, c'est-à-dire qu'elle pose ces déterminations comme totalités. La totalité contient des déterminations qui lui appartiennent en tant qu'idéales, elle en forme l'unité ; en elle, elles ne sont pas séparées ; chacune n'existe que dans l'unité. Mais maintenant ces déterminations sont posées chacune comme totalité. Les déterminations tout à fait générales qui se trouvent ici sont le général et le particulier. Si nous disons que la notion est l'unité du

1. I, 3, add. : de manière subjective (XIII, 120).
2. I, 3, a. t. : la totalité des déterminations concrètes (XIII, 120).

général et du particulier, il vient ensuite que le général et le particulier sont posés chacun pour soi et en soi-même comme concret de sorte que chacun en soi-même soit unité de la généralité et de la particularité ou, si l'on veut, que le général ait la forme de la particularité, comme le particulier, la forme de la généralité. L'unité est ainsi posée sous les deux formes. Or l'universel tout à fait concret est l'Esprit, le particulier entièrement concret, la nature (c'est-à-dire l'idée sous forme individuelle). Ces moments sont chacun l'unité de soi et de son Autre ; ils n'ont leur plénitude qu'unis à leur Autre, sinon ils sont abstraits. Il s'est donc passé que l'universel (le νοῦς) du second degré qui se détermine lui-même s'est développé en des distinctions, en des systèmes de totalité autonomes qui sont placés à côté ou en face l'un de l'autre, par exemple le stoïcisme et l'épicurisme — d'un côté donc le stoïcisme où la pensée pure s'est développée pour soi en totalité ; de l'autre se systématise l'autre principe, le sentiment, la sensibilité naturelle, en totalité, c'est l'épicurisme ; en ce cas toute détermination est elle-même totalité. — Le développement de l'abstrait en concret et puis du concret lui-même par ses déterminations en totalités concrètes, constitue donc l'évolution dans cette période. Étant donné la simplicité de cette sphère, ces deux principes apparaissent dans leur autonomie sous la forme de deux philosophies particulières, en conflit. Si nous les comparons, nous voyons qu'elles sont en soi identiques. Mais tandis que l'Idée entière se divise ainsi en ses différences, chacune de celles-ci se constituant un système philosophique particulier, elles doivent se considérer comme opposées et toute l'Idée est en elles, comme elle a conscience, suivant une détermination unilatérale, — au quatrième degré, ces différences concrètes sont résolues et réunies ; cette unité concrète est l'Idée elle-même ; le particulier se trouve systématisé en elle de sorte que toutes les déterminations sont concrètes, mais

sans devenir indépendantes ; elles ne sont pas hors de l'unité, mais demeurent réunies en un tout ; cette réunion ne se produit d'abord que d'une manière générale, dans l'élément de la première et simple généralité. C'est l'idéal universel conçu d'une manière idéale.

11 A ce monde, à cette idée de totalité, il manque encore *une* détermination. J'avais dit, en effet, que l'idée consiste en ce que la notion se détermine, se particularise, se développe en ses deux grands côtés et les pose identiques. Dans cette identité, les totalités indépendantes des côtés sont aussi posées comme négatives ; grâce à cette négation, l'identité devient subjectivité, être pour soi absolu, c'est-à-dire réalité. Ainsi l'Idée s'élève à l'Esprit ; il est la subjectivité, consistant à se connaître. Il est son propre objet ; il fait de ce qui est objet pour lui (c'est-à-dire lui-même) une totalité. Il est ainsi lui-même totalité et se connaît pour lui-même comme totalité. Ce principe de l'être pour soi absolu ou de la liberté est celui du monde chrétien, dont l'unique détermination est que l'homme comme tel a une valeur infinie. La religion chrétienne l'exprime en termes plus précis en disant que chacun doit goûter la béatitude ; par ces mots on attribue à l'individu une valeur infinie. L'Idée qui se sait, voilà donc le principe de la deuxième époque.

Si nous voulons nous représenter cette progression par une image, voici ce que nous pouvons dire : la pensée est d'une manière générale l'espace ; d'abord apparaissent les déterminations spatiales les plus abstraites, des points, des lignes, qui s'unissent ensuite en un triangle ; le triangle, il est vrai, est déjà concret,

mais encore dans l'élément abstrait de la surface ; il correspond à ce que nous appelions νοῦς. Puis les trois lignes qui le circonscrivent deviennent des figures entières ; c'est la réalisation de l'abstraction, des côtés abstraits de l'ensemble. En troisième lieu, ces trois surfaces forment des triangles latéraux en un corps, en une totalité. La philosophie grecque parvient jusqu'à ce point.

1 Nous pouvons nous rendre cette évolution plus claire par la représentation de l'espace. Nous avons d'abord l'idée creuse, abstraite, de l'espace — l'espace comme tel. Nous y introduisons des lignes, des angles, des figurations isolées ; nous les unissons ensuite en une figure, par exemple un triangle ; c'est là la première totalité, déterminée, finie, parfaitement limitée — le premier concret, la première généralité se déterminant elle-même. Puis nous faisons de chaque ligne du triangle de nouveau une surface ; ce sont les déterminations abstraites de cette totalité, dont chacune est elle-même une totalité comme le triangle. Il arrive enfin que ces surfaces s'unissent en un corps, qui est tout d'abord la totalité concrète. La première, le simple triangle était encore formel ; c'est la deuxième qui est d'abord la parfaite détermination spatiale concrète. La première totalité, formelle, la surface circonscrite, a fait de ses côtés des côtés qui circonscrivent, se donnant ainsi un contenu, elle est devenue ainsi seulement unité de fond et de forme, totalité parfaite. Si nous considérons de plus près cette circonscription, nous sommes en présence d'une réduplication du triangle[1] : totalité concrète par rapport à la première totalité abstraite. La

1. I, 3, add. : si le triangle est à l'extérieur du corps, l'exemple ne convient plus (XIII, 123).

base est doublée, approfondie de tout côté. — Tout d'abord donc les déterminations sont des totalités, unies seulement d'une manière générale dans l'élément universel. C'est là la conclusion de la philosophie grecque chez les néo-platoniciens. L'œuvre de l'Esprit, et par suite de la philosophie, passe désormais à un autre peuple.

II Ce corps fait naître une différence entre le centre et l'espace plein. Cette opposition entre le tout simple, le tout idéal (qui est le centre) et le réel, le substantiel apparaît alors et leur union devient la totalité de l'Idée qui se connaît — cette union n'est plus naïve, car alors le centre est une personnalité, un savoir pour soi en face de la corporéité objective, réelle. Dans cette totalité de l'Idée qui se sait, le substantiel, d'une part, est donc essentiellement distinct de la subjectivité ; mais, d'autre part, celle-ci, comme se posant pour elle-même devient aussi substantielle. Au début, il est vrai, la subjectivité n'est que formelle, mais elle est la réelle possibilité du substantiel. La subjectivité en soi et pour soi consiste précisément en ceci que le sujet a la détermination d'accomplir son universalité, de la réaliser, de s'identifier à la substance.

I Le système des néo-platoniciens est un règne achevé de la pensée, un monde de l'idéalité, qui n'est toutefois qu'en soi, donc irréel. C'est un monde divin, idéal, un monde de la pensée ; mais il est irréel parce qu'il n'est qu'en la forme, dans l'élément de la généralité, dans la détermination *(Bestimmtheit)* de l'universel. La particularité comme telle est aussi un moment essentiel de la notion, et ce moment fait défaut au monde susdit ; cette détermination de subjectivité,

d'être pour soi, lui manque. Ce qui signifie que les deux triangles du prisme ne sont pas seulement deux[1], mais qu'ils doivent devenir une unité, une unité qui se compénètre ; ce qui n'arrive que dans la subjectivité ; c'est là l'unité négative, la négativité absolue. Dans notre cas le moment de la négativité manque ; ou bien ce qui manque, nous l'avons vu, c'est que cet idéal existe pour soi, qu'il soit objet non seulement pour nous, mais pour lui-même. Ce principe est apparu seulement dans le monde chrétien, sous cette forme que Dieu est connu comme esprit, comme celui qui se redouble pour lui-même, mettant de même de côté cette réduplication, en sorte qu'il est justement pour lui-même dans cette différence, c'est-à-dire qu'il est infini ; car le différencié est fini ; l'infini c'est la mise de côté *(Aufheben)* du différencié. C'est là la notion même de l'esprit ; c'est alors l'affaire du monde de reconnaître Dieu comme esprit et en l'esprit[2] ; et ce travail est échu au monde germanique.

II La nouvelle époque de la philosophie a pour principe, d'une part, que le moment de l'idéalité, de la subjectivité existe pour soi comme tel ou encore qu'il existe comme particularité. Ainsi se produit ce que nous appelons liberté subjective. Toutefois celle-ci est aussi générale, car le sujet comme tel, l'homme en tant qu'homme, est libre et il a pour destination infinie de devenir substantiel ; c'est là l'autre détermination de la religion chrétienne qu'il ait la disposition à être esprit. Cette liberté subjective et générale est tout

1. I, 3, a. t. : c'est-à-dire les deux triangles en haut et en bas du prisme ne doivent pas être deux, comme doublés (XIII, 123).

2. I, 3, a. t. : de se réconcilier avec l'esprit, de se reconnaître en lui (XIII, 124).

autre chose que la liberté partielle que nous voyons en Grèce. A proprement parler, la subjectivité libre a été chez les Grecs encore contingente. Dans le monde oriental, une seule chose est libre : la substance ; le citoyen spartiate ou attique est libre ; mais il y avait chez eux aussi des esclaves. Dans le monde grec, quelques-uns seulement sont libres. C'est autre chose quand nous disons aujourd'hui : l'homme en tant qu'homme est libre. La détermination de la liberté est ici tout à fait générale. Le sujet comme tel est conçu comme libre et cette détermination est valable pour tous.

La religion chrétienne exprime ce principe sous forme de sentiment et de représentation plutôt que de le mettre en relief sous la forme pure de la pensée ; on y trouve que l'homme en tant qu'homme, tout individu, est l'objet de la grâce et de la charité divines ; chacun est donc pour soi-même un sujet, ayant une valeur infinie, absolue. Ce principe est encore plus précis lorsqu'il est dit que la religion chrétienne contient le dogme, l'intuition de l'unité de la nature divine et de la nature humaine ; c'est ce que le Christ a révélé aux hommes. L'homme et Dieu — l'idée subjective et l'idée objective — ici ne font qu'un. Cette union de l'objectivité et de la subjectivité est le principe germanique. Cela se trouve déjà sous une forme différente dans le récit de la chute. L'essentiel de ce récit, c'est que l'arbre auquel Adam goûte est celui de la connaissance du Bien et du Mal ; le reste n'est qu'une image.

D'après cela le serpent n'a pas trompé l'homme, car Dieu dit : « Voyez, Adam est devenu comme l'un de

nous, connaissant le Bien et le Mal. » C'est là que se trouve la valeur infinie, divine de la subjectivité. L'unité du principe subjectif et de la substantialité, l'unité du savoir et de la vérité n'est point immédiate, mais un processus : celui de l'esprit ; cette subjectivité une doit se débarrasser de l'immédiateté naturelle et se produire identique à ce que, en général, on a appelé substantiel (la subjectivité comme telle est simplement formelle). La fin de l'homme est ici définie comme la félicité et la perfection suprêmes — d'abord suivant le principe *in abstracto* ; la subjectivité est donc déterminée suivant la mesure du possible, comme ayant en soi une valeur absolue.

Nous voyons par suite que la spéculation et les idées religieuses ne se séparent pas et qu'elles ne sont pas en particulier tellement diverses qu'on le croit d'ordinaire. Je n'ai d'ailleurs mentionné ces représentations que pour que nous ne pensions pas que ces anciennes représentations du monde chrétien n'aient pour nous plus d'intérêt bien que nous nous y rattachions. Il s'ensuit que, bien que nous ayons dépassé ces idées, nous n'avons pas cependant à avoir honte de nos ancêtres pour lesquels ces idées religieuses furent les déterminations les plus élevées.

1 La révélation immédiate dans la religion chrétienne est la première apparition de ce principe. Ce principe eut existence réelle avant d'être saisi par la pensée ; il exista comme foi et intuition avant qu'on soit parvenu à sa connaissance. La pensée suppose l'immédiateté et partant d'elle se réfléchit en elle-même. Ce qu'on trouve d'abord dans cette déter-

mination de l'esprit (et qui se rapporte à ce qui précède), c'est qu'il y a maintenant deux totalités —, une réduplication de la substance, mais cette réduplication a un autre caractère, à savoir que les deux totalités ne sont plus séparées, mais exigées, pensées, posées dans leur rapport réciproque. Si jadis stoïcisme et épicurisme se tenaient l'un à côté de l'autre de façon indépendante et si plus tard le scepticisme fit disparaître ces différences, en fut la négation et finalement aussi leur unité affirmative, n'existant toutefois que comme universalité en soi, on est maintenant dans cette situation que ces deux moments sont connus comme des totalités différentes et qu'ils doivent cependant malgré leur opposition être unifiés, posés comme n'étant qu'un dans leur opposition. Nous tenons là l'idée spéculative proprement dite, la vraie notion dans ses véritables déterminations dont chacune s'élargit, il est vrai, en totalité, mais qui ne demeurent pas cependant l'une à côté de l'autre, qui ne s'opposent pas non plus, mais sont rapportées absolument l'une à l'autre, constituant *une seule* totalité. — Cette opposition[1] comprise sous la forme la plus générale est celle de la pensée et de l'être, de sujet et d'objet, de nature et d'esprit (celui-ci en tant que fini et opposé par suite à la nature). On veut que les deux moments rapportés l'un à l'autre soient appréhendés comme unité ou que leur unité soit appréhendée dans leur opposition, c'est là le fondement de la philosophie moderne apparue dans le christianisme.

Cette détermination éclaire davantage ce que signifie la simplicité[2] dans l'ancienne philosophie grecque ; cette philosophie ne portait pas encore son attention sur cette opposition de la pensée et de l'être ; et pour elle l'opposition de la connaissance subjective et de l'objet n'existe pas encore.

1. I, 3, add. : qui est très poussée *(Zugespitzt)* des deux côtés (XIII, 125).
2. *Unbefangenheit.*

Dans cette philosophie, on fait de la philosophie, on pense, on raisonne avec la pensée, mais cette pensée, ce raisonnement suppose inconsciemment que ce qui est pensé *existe* et existe comme on l'a pensé ; penser et être ne sont donc pas séparés. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, parce qu'il se trouve dans la philosophie grecque des questions qui paraissent semblables aux nôtres ; nous aurons par exemple à considérer chez les Grecs la sophistique et le scepticisme. Ces philosophies ont pour doctrine qu'on ne peut connaître le vrai. Cette doctrine pourrait, semble-t-il, se mettre tout à fait en parallélisme avec les philosophies modernes de la subjectivité ; celles-ci soutiennent, en effet, que toutes les déterminations de la pensée sont de nature subjective ; on ne peut donc par leur moyen, pense-t-on, rien décider quant à la vérité objective, il ne serait donc pas possible de rien décider à cet égard pour la raison que la pensée ne saurait parvenir jusqu'à l'être. S'il est vrai qu'on peut trouver ici encore quelque ressemblance d'un côté entre ces philosophies et les philosophies modernes de la subjectivité, néanmoins il existe entre elles une différence essentielle. Car ces anciennes philosophies disaient : nous ne connaissons que des apparences, et tout se terminait là ; il n'existait pas derrière encore un au-delà auquel on aurait aspiré, un être, une chose en soi, dont on aurait su quelque chose, mais non de façon compréhensive, par la connaissance. Il n'y a chez les Anciens rien en dehors ou à côté des apparences, il n'y a rien au-delà. En pratique les sceptiques concédaient qu'on devait se conformer aux apparences, les prendre pour règle et pour mesure et qu'on pouvait ainsi agir honnêtement, moralement, raisonnablement (par exemple même en art médical), toutefois ce qu'on prenait alors pour fondement n'était selon eux qu'une apparence. Il n'est donc pas question d'un savoir de ce qui est, du vrai. A cet égard la différence entre les anciennes et les nouvelles philosophies est très grande. Elle consiste

essentiellement en ceci que les philosophes modernes de la subjectivité ou de l'idéalisme subjectif prétendaient détenir, outre le savoir subjectif, un autre savoir encore dont l'origine n'est pas dans la pensée. Un savoir immédiat, une foi, une intuition, une révélation, une aspiration vers un au-delà[1] ou des choses de ce genre. Ainsi, derrière le subjectif, l'apparent, se trouve encore une vérité dont on acquiert la connaissance d'une autre manière que par la pensée. Cet au-delà[2] n'existait pas pour les anciens philosophes grecs, mais l'apparence leur donnait une tranquillité et une satisfaction parfaites[3]. C'est là la signification bien définie de la simplicité de leur pensée, en ce sens que cette opposition de la pensée et de l'être n'existait pas pour eux. Il s'agit à cet égard de s'en tenir exactement à ces divers points de vue. Sinon, les résultats étant semblables, on est amené à trouver dans ces vieilles philosophies la détermination de la subjectivité moderne. Comme par suite de la simplicité de l'ancienne philosophie, l'apparence était toute sa sphère, le doute de la pensée[4] concernant l'objectivité ne s'était pas encore présenté.

II Nous avons donc, à vrai dire, deux Idées : l'idée subjective en tant que savoir, et l'idée substantielle, concrète ; le développement, l'élaboration de ce principe, afin qu'il parvienne à la conscience de la pensée, constitue l'intérêt de la moderne philosophie. Les déterminations y sont plus concrètes que chez les Anciens ; on a les distinctions de penser et d'être,

1. I, 3, add. : c'est l'avis de Jacobi (XIII, 126).
2. I, 3, a. t. : une aspiration de ce genre (XIII, 126).
3. I, 3, add. : dans la certitude que l'apparence seule existe pour le savoir (XIII, 126).
4. I, 3, a. t. : sur la pensée (XIII, 127).

d'individualité et de substantialité, de liberté et de nécessité, etc. La subjectivité y existe pour soi, mais se pose comme identique au substantiel, au concret, en sorte que ce substantiel parvient à la pensée. Savoir ce qui est libre pour soi, tel est le principe de la philosophie moderne. Le savoir, comme certitude immédiate et comme savoir qui doit se développer, offre un intérêt particulier en ce sens que l'opposition de certitude et de croyance, ou encore l'opposition de la foi et de ce savoir qui se développe en soi se forme par là. Le savoir donc, qui doit tout d'abord se développer dans un sujet, la foi également, laquelle est un savoir qui doit d'abord se développer, sont opposés à la certitude, au vrai en général. Par suite sont opposées subjectivité et objectivité. Toutes deux toutefois présument l'unité de la pensée, de la subjectivité et de la vérité, de l'objectivité ; seulement sous la première forme, on dit : l'homme existant (c'est-à-dire naturel, tel qu'il est dans son immédiateté) connaît le vrai grâce au savoir, à la foi immédiats, et ce vrai l'est comme il le croit ; sous la deuxième forme, l'unité du savoir et de la vérité existe aussi, il est vrai, mais avec ceci de plus que l'homme, le sujet s'élève au-dessus de la conscience sensible, du savoir immédiat et que ce n'est que par la pensée qu'il se fait ce qu'il est et qu'il acquiert la vérité.

1 Dans la philosophie moderne, en tant que totalité, ces deux côtés sont opposés, mais aussi en rapport. Ainsi nous avons l'opposition de la raison et de la foi (au sens de l'Église et non comme nous l'avons comprise), l'opposition de notre

propre discernement, de la connaissance du vrai, — et de la doctrine, c'est-à-dire de la vérité objective comme telle qui doit être acceptée sans recourir à notre discernement et en renonçant même à la raison ; ou l'opposition du savoir qui connaît, et du savoir immédiat, de la révélation que l'on découvre en soi, du sentiment, de la foi (au sens moderne où l'on rejette la raison et toute objectivité au profit de la certitude intérieure, du pressentiment), etc. La fin du monde moderne consiste à penser l'Absolu comme Esprit, comme l'universalité se déterminant elle-même — comme l'infinie bonté de l'Idée qui désire se communiquer tout entière à tous ses moments, s'informer en eux tout entière pour qu'ils apparaissent les uns par rapport aux autres comme des totalités indifférentes —, mais aussi comme la justice infinie en sorte que ces totalités ne forment qu'une chose, non seulement en soi, ou pour nous (ce qui ne serait que notre réflexion), mais aussi pour soi[1]. Cette unité doit devenir unité pour elle-même, et qu'elle le soit c'est son être pour soi ; appréhender cette notion de l'Idée, cette réduplication et l'unité de celle-ci constituent le problème, la fin de la philosophie germanique.

I-II Dans l'ensemble, nous avons donc deux philosophies : 1° la philosophie grecque ; 2° la philosophie germanique. Pour cette dernière, nous devons distinguer la période de son apparition comme philosophie et la période de préparation. La philosophie germanique ne peut se commencer que lorsqu'elle se présente sous une forme particulière. Entre ces deux

1. I, 3, add. : identique — les déterminations de leur différence ne sont, pour soi-même, qu'idéales (XIII, 127).

périodes se trouve encore une période intermédiaire[1] de fermentation.

II La position actuelle résulte de tout le cours et de tout le travail de deux mille trois cents ans ; c'est ce que l'Esprit de l'Univers a produit dans sa conscience pensante. Ne nous étonnons pas de sa lenteur. L'esprit universel, qui sait, a du temps devant lui, rien ne le presse ; il dispose d'une quantité de peuples, de nations dont l'évolution est précisément un moyen pour produire sa conscience. Nous ne devons pas non plus montrer de l'impatience si les vues particulières ne s'exécutent pas déjà maintenant — mais plus tard —, si ceci ou cela n'existe pas encore ; les progrès, en histoire universelle, sont lents. Comprendre la nécessité de cette longue période est un moyen pour calmer notre impatience.

I-II Ainsi nous avons trois périodes[2] à envisager dans l'histoire de la philosophie : premièrement la philosophie grecque à partir de Thalès, environ 600 ans avant la naissance du Christ (Thalès est né en 640 ou 629 avant l'ère chrétienne, sa mort eut lieu dans la 58e ou 59e Olympiade, c'est-à-dire vers 550 av. J.-C.),

1. I, 3, add. : cette fermentation d'une philosophie nouvelle qui, d'une part, s'en tient à l'essence substantielle, sans parvenir à la forme ; et, d'autre part, élabore la pensée comme simple forme d'une vérité présumée jusqu'à ce qu'elle se reconnaisse comme le fondement et la source libre de la vérité (XIII, 128).

2. I, 3, add. : dont la première est déterminée en général par la pensée, la deuxième se divise entre l'essence et la réflexion formelle, mais la troisième a pour fondement la notion. Ce qui ne signifie pas que la première ne contienne que des pensées, elle renferme aussi des notions et des idées — de même que la dernière commence par des pensées abstraites, mais par le dualisme (XIII, 129).

jusqu'aux philosophes néo-platoniciens parmi lesquels Plotin vivait au IIIe siècle après Jésus-Christ. On peut dire toutefois que cette période s'étend jusqu'au Ve siècle. A ce moment s'éteint, d'une part, la philosophie païenne, ce qui se rattache aux grandes migrations et à la chute de l'Empire romain (la mort de Proclus, le dernier grand néo-platonicien, est reportée en l'an 485 et la ruine de Rome par Odoacre en l'an 476 après Jésus-Christ) ; d'autre part, la philosophie néo-platonicienne est continuée directement par les Pères de l'Église ; beaucoup de philosophies chrétiennes ont pour fondement la seule philosophie néo-platonicienne. Cette période dura environ un millénaire. La deuxième période est celle du Moyen Age, période de fermentation et de préparation de la nouvelle philosophie : cette période comprend les scolastiques ; il faut mentionner aussi les philosophies arabes et juives et celle surtout de l'Église chrétienne. Cette période dure aussi environ mille années. La troisième période où apparaît formellement la nouvelle philosophie commence seulement à l'époque de la guerre de Trente Ans avec Bacon († 1626), Jacob Boehme († 1624) ou Descartes († 1650), avec lequel la pensée a commencé à rentrer en elle-même. *Cogito, ergo sum* sont les premiers mots de son système, mots qui précisément expriment la différence entre la philosophie nouvelle et tout ce qui l'a précédée.

D.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

II Voici encore maintenant quelques remarques concernant les sources de l'histoire de la philosophie. Ces sources sont d'un autre genre que celles de l'histoire politique, car en philosophie nous disposons des actions mêmes, tandis qu'en histoire politique, ce sont les historiens qui, ayant déjà transformé les actions en représentations, les ont rattachées les unes aux autres et les ont décrites à la manière historique. Le terme histoire a un double sens : il signifie d'une part les actions, les événements eux-mêmes, d'autre part ces actions et ces événements en tant que figurés par la représentation pour la représentation. Or les historiens ne sont pas nos sources, nous avons les œuvres mêmes des philosophes ; ce sont les actions mêmes de l'Esprit ; ce sont là les sources les plus importantes. Il est vrai qu'il existe des périodes dont les œuvres, les actions n'ont pas été conservées ; dans ce cas il faut nous adresser aux historiens, par exemple pour l'ancienne philosophie grecque à Aristote et à SEXTUS EMPIRICUS ; on peut se passer de tout le reste. Aristote, au commencement de sa *Métaphysique*, a étudié

expressément l'ancienne philosophie grecque ; dans ses autres ouvrages aussi, il en cite des propositions fort souvent ; et c'était bien l'homme capable d'en bien juger. Bien que la subtilité qui veut être savante blâme Aristote, notamment parce que, dit-elle, il n'a pas bien compris Platon, il suffit de répondre qu'il a vécu longtemps auprès de Platon et que lui-même ne manquait pas de pénétration (ROETSCHER, *Leçons*[1]).

SEXTUS EMPIRICUS est tout aussi important. Il y a aussi des périodes où il est désirable que d'autres aient lu les œuvres des philosophes et nous en donnent les extraits. Il faut connaître d'abord les simples principes, puis leur développement et enfin leur application au concret et au particulier. En ce qui concerne les philosophies abstraites des Anciens, il n'est pas nécessaire de connaître toutes leurs opinions ; car leurs principes ne se développent que jusqu'à un certain degré et sont insuffisants pour appréhender

1. Il est clair qu'il s'agit d'une indication recommandant une leçon sur la philosophie de Platon et celle d'Aristote donnée par H. Th. Roetscher, élève de Hegel, devenu privat-docent au gros de l'été 1825. Malheureusement l'éditeur ne sait rien de cette leçon donnée au semestre d'hiver 1825-1826 ; toutefois il est probable que Roetscher s'y sera exprimé dans le même sens que dans la même leçon du semestre d'été 1829 ; Wesner a recueilli les passages dont il est ici question et les a adjoints à sa copie de l'*Histoire de la philosophie* de Hegel. Après avoir motivé l'enthousiasme (extérieur) pour Platon à cause de la beauté de son style, Roetscher continue ainsi : « Chez Aristote, c'est précisément le contraire ; chez lui la forme n'a rien d'agréable, l'écorce y est dure. On célèbre Aristote comme l'homme le plus savant de son temps, qui s'est instruit de tout ; toutefois on vante moins sa spéculation ; on ignore presque sa profondeur. C'est un ferme préjugé qu'Aristote est un empirique ; on a dit qu'il n'avait pas compris Platon, son maître, quoiqu'il l'ait entendu pendant vingt ans. — Nous avons ainsi chez Aristote la pensée sous forme de pensée dépouillée de la grâce de la forme ; il nous incombe donc de réhabiliter Aristote » (Roetscher).

vraiment le concret. Ainsi la philosophie stoïcienne n'offre aucun intérêt en ce qui concerne l'application de sa logique, de sa dialectique à la nature ; dans ce cas des extraits suffisent. Quand j'ai renvoyé aux sources, il semble que l'étude de celles-ci soit un immense travail ; cependant rien ne la vaut pour rendre les opinions des philosophes plus nettes et plus claires. Toutefois on peut souvent se contenter des principes et du développement jusqu'à un certain degré. Les œuvres des scolastiques, par exemple, comprennent souvent dix-huit, vingt-quatre et vingt-six in-folio ; il faut alors s'en tenir aux travaux d'autres auteurs qui en ont fait des extraits. Cette entreprise est digne d'estime. D'autres ouvrages sont rares, difficiles à se procurer ; dans ce cas aussi, les extraits reprennent toute leur valeur.

1 Il est maintenant nécessaire de faire quelques remarques sur l'histoire de la philosophie. Pour l'histoire politique nous disposons de sources de première et de seconde main. Les premières ont pour fondement les actions et les paroles des acteurs eux-mêmes. Les historiens qui ne sont pas originaux et qui font œuvre de réflexion ont disposé des premiers documents et les ont utilisés. La source de l'histoire de la philosophie ne se trouve pas chez ces historiens, mais nous sommes en présence des actes eux-mêmes et ce sont les œuvres des philosophes eux-mêmes. On pourrait dire sans doute qu'il y a là une richesse trop grande pour qu'on puisse y puiser quelque instruction. Il est bien vrai que d'une part nous devons nous en tenir à des historiens ; cependant pour beaucoup de philosophies il est absolument nécessaire d'étudier les œuvres elles-mêmes. Ce besoin est surtout ressenti en ce

qui concerne la philosophie grecque. Nous avons déjà fait à ce sujet diverses remarques. Quant aux philosophies plus anciennes nous voyons bientôt si leur principe est trop borné pour comprendre nos représentations plus riches. C'est alors notre affaire d'examiner dans quelle mesure un principe de ce genre s'est appliqué à la totalité de la matière. Ajoutons qu'il existe encore une foule d'ouvrages philosophiques qui ne sont utiles qu'au point de vue littéraire, historique. En ce qui les concerne, des extraits peuvent nous suffire. — Nous pouvons encore remarquer en général que si nous possédons l'Idée de la philosophie et si nous l'avons présente à l'esprit en en étudiant l'histoire, l'étude des œuvres philosophiques sera pour nous facile et intéressante et non une science morte qui ne nous est pas présente. Elle nous montrera ce qui lui convient dans chaque système et comment nous devons le classer.

11 La bibliographie de l'histoire de la philosophie se trouve à peu près complète dans le *Précis d'histoire de la philosophie* de Tennemann par Wendt (cf. ci-dessous). Toutefois voici les œuvres les plus remarquables. L'auteur le plus ancien qui ait écrit une histoire de la philosophie fut DIOGÈNE LAËRCE. Nous aurons à revenir sur cet auteur.

Une des premières histoires de la philosophie dans les temps modernes est *The History of Philosophy by* THOM. STANLEY, London[1], 1701, in-4° ; traduction latine par GODOFR. OLEARIUS, Leipzig, 1711, in-4°. On ne se sert plus de cet ouvrage ; il n'est plus remarquable qu'au point de vue littéraire ; il contient seule-

1. I, 3, add. : 1655 in-fol. ; éd. III, 1711 (XIII, 130).

ment l'histoire des vieilles écoles philosophiques en tant que sectes comme s'il ne s'en était pas produit de nouvelles. On y rencontre l'idée singulière qui était, il est vrai, à l'époque, l'opinion courante, que seuls les Anciens avaient connu à proprement parler des philosophies, que le temps de la philosophie était d'une manière générale achevé, interrompu par le christianisme ; on y distingue la vérité telle que la comprend la raison naturelle, de la vérité révélée dans la religion chrétienne. L'idée est donc la suivante, à savoir que c'est le christianisme qui a rendu la philosophie superflue, que par lui elle a été rabaissée au rang d'une affaire de païens, bien plus que la vérité ne peut se trouver que sous la forme religieuse. Il est bon toutefois de remarquer qu'avant la renaissance des sciences il n'existait pas de philosophies d'un caractère particulier et que les philosophies qu'il y avait sans doute au temps de STANLEY étaient soit de simples répétitions des anciennes philosophies de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et des Épicuriens, soit, si elles se présentaient comme originales, des philosophies trop jeunes encore pour que les vieux messieurs aient pu les respecter au point de les regarder comme quelque chose de particulier.

I-III En second lieu on trouve Jo. JAC. BRUCKERI, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, 1742-1767[1], quatre parties en six in-4° ; la quatrième partie a deux tomes ; le tome VI est en supplément.

1. I, 3, a. t. : 1742-1744, quatre parties ou cinq tomes in-4° ; 2e édition sans changement, mais augmentée d'un supplément, 1766-1767 (XIII, 131).

I-II On y trouve une grande quantité de notices sur les idées que tel ou tel savant de l'époque a eu concernant les philosophies ; c'est une immense compilation, surtout bonne à consulter. L'exposé manque d'ailleurs au plus haut point de sens historique, il n'est pas simplement puisé aux sources et l'auteur y mêle partout ses propres réflexions et des conséquences tirées à la manière de la métaphysique wolfienne ; conséquences qui sont données comme historiques. Quand on ne connaissait d'un système philosophique que la proposition principale, par exemple quand Thalès dit que l'eau est le principe de tout, de cette simple proposition Brucker en déduit vingt ou trente autres où il n'y a pas un mot de vrai. Ce procédé n'a absolument rien d'historique et pourtant nulle part ailleurs on ne doit procéder aussi historiquement qu'en histoire de la philosophie ; car ce qui importe en philosophie, c'est le message d'un philosophe et il faut le retenir. Les prémisses et les conséquences du principe sont l'affaire de l'évolution subséquente de la philosophie.

III Elle est encore fort estimée, notamment chez les Français ; mais la critique historique est en soi aussi faible que celle qui concerne les philosophèmes ; à vrai dire il n'a pas eu recours aux sources, mais à ce que d'autres ont écrit sur les Anciens.

Cet ouvrage est chargé de lest, mais on en tire peu de profit ; on en a un extrait : Jo. Jac. Bruckeri, *Historiae philosophicae, usui academicae juventutis odornatae, Lipsiae*, 1747, in-8°, 2e éd., Leipzig, 1756 ; 3e éd. par les soins de Born, Leipzig, 1790, in-8°.

I-111 Un autre ouvrage sur l'histoire de la philosophie est celui de DIETRICH TIEDEMANN, *L'Esprit de la philosophie spéculative*, Marburg, 1791-1797, sept volumes in-8°. L'histoire politique s'y trouve traitée en détail, gauchement et sans esprit, bien inutilement. La langue, le style est sans souplesse et précieux ; l'ensemble offre le triste exemple d'un homme qui, érudit professeur, a sacrifié sa vie entière à s'occuper de l'étude de la philosophie spéculative sans soupçonner le moins du monde ce qu'est l'esprit de spéculation, ce qu'est la notion[1]. Il fait des extraits des œuvres philosophiques tant qu'on s'y livre à des raisonnements. Mais quand il en arrive à la dialectique, à la spéculation, il a coutume d'être de mauvaise humeur, il perd patience, s'interrompt et prétend que c'est là du mysticisme, de simples subtilités. Il s'arrête là où commence ce qu'il y a de vraiment intéressant. Ce qu'il faut apprécier chez lui, c'est qu'il donne des extraits de quelques ouvrages rares du Moyen Age, par exemple d'écrits cabalistiques qui s'y rattachent. L'ouvrage a d'ailleurs peu de valeur. De même ses *Argumenta dialogorum Platonis*[2] ne méritent guère d'attirer l'attention.

Le *Traité d'histoire de la philosophie et d'une bibliographie critique de cette histoire* par IOH. GOTTLIEB BUHLE, Gœttingue, 1796-1804, huit parties (en neuf tomes), in-8°, a bien plus de valeur sauf que la

1. I, 3, add. : ses *argumenta* pour le *Platon* des Deux-Ponts sont du même genre (XIII, 131).

2. Bipontis, 1786.

philosophie ancienne y est très brièvement traitée par rapport à la philosophie moderne qui est très détaillée. Plus Buhle progressait, plus il rentrait dans le détail. C'est pourquoi les premières parties n'ont que peu de valeur. Pour certains points, on peut s'en servir avec fruit, surtout parce qu'il donne beaucoup d'extraits d'œuvres rares du XVIe et du XVIIe siècle, par exemple d'œuvres anglaises et écossaises et de celles de Giordano Bruno qui se trouvent à la bibliothèque de Gœttingue.

En ce genre l'ouvrage le plus complet est l'*Histoire de la philosophie* de TENNEMANN, Leipzig, 1798-1819, onze parties (douze tomes), in-8°. La huitième partie, qui contient la philosophie scolastique, a deux tomes. Cet ouvrage est célèbre et on l'utilise fort souvent. Les diverses philosophies y sont traitées abondamment et celles de l'époque moderne y sont mieux étudiées que les anciennes, comme il arrive dans les ouvrages de ce genre. Il est vrai qu'il est plus facile d'exposer les philosophies modernes ; il suffit dans ce cas de faire des extraits des ouvrages philosophiques, et s'ils sont rédigés en latin, il est facile de les traduire ; les idées modernes se rapprochent davantage de nos conceptions. Les Anciens conçoivent autrement la notion et sont par suite moins aisés à saisir. D'ailleurs d'eux on ne sait que peu de chose et il faut plus d'esprit de combinaison pour moderniser les pensées des Anciens et leur système, pour les présenter en style moderne, en les rendant toutefois exactement. Dans ce cas il est impossible de traduire mot à mot ; cela ne convient pas. Il faut exprimer différemment les conceptions

anciennes, sans donner toutefois autre chose. Mais on est aisément enclin à travestir ce qui est ancien pour nous le rendre plus familier ; c'est ce qui est souvent arrivé à Tennemann ; c'est là son plus grand défaut. Outre que ses extraits ne sont pas riches, il ne comprend pas exactement les passages. Le texte et la traduction se contredisent souvent et si l'on s'en tenait à Tennemann on se ferait une idée bien fausse de Platon et d'Aristote. Pour Aristote notamment, le défaut de compréhension est si grand que Tennemann lui fait dire précisément le contraire, en sorte qu'en prenant le contrepied de ce que Tennemann donne pour de l'Aristote, on acquiert une connaissance plus exacte des idées d'Aristote. Cependant la sincérité de Tennemann va jusqu'à indiquer en note sous le texte le passage d'Aristote. A cet égard il est donc à peu près inutilisable.

I Il dit sans doute dans sa Préface qu'un historien de la philosophie ne doit pas avoir de système, il en a un toutefois qu'il ne perd pas de vue. D'abord il loue, vante et exalte avec exagération chaque philosophe ; mais au terme, la fin de l'histoire est que le célèbre philosophe se rapetisse de plus en plus parce qu'il a eu toutefois un défaut, de n'avoir pas encore été kantien, de n'avoir pas examiné, à la mode critique, la source de la connaissance et de n'être pas encore arrivé à ce résultat que la connaissance est impossible. Toute cette *Histoire de la philosophie* est donc parfaitement inintelligente même pour la partie historique.

I-III Il existe une quantité de courts précis, parmi les-
15 XI 1827 quels trois sont à signaler :
1° FRÉDÉRIC AST, *Précis d'une histoire de la philoso-*

phie, Landshut, 1807[1] ; un des meilleurs précis où règne un très bon esprit. L'auteur écrit dans le goût de Schelling, mais non sans quelque confusion, et distingue d'une façon un peu formelle l'Idéalisme du Réalisme.

2° A. Wendt, *Précis de l'histoire de la philosophie*, Leipzig[2]. Abrégé de Tennemann.

1 Bon ouvrage au point de vue historique ; mais on est stupéfait de voir tout ce qui y est cité comme philosophie, sans distinction entre ce qui est important et ce qui ne l'est pas. On ne peut y méconnaître la passion des gens de Leipzig pour tout ce qui est complet. En fait de platitude, de nullité ignorant la profondeur de l'esprit, cet ouvrage ne saurait être surpassé. On s'empare d'une conception quelconque et l'on pense avoir réalisé une chose neuve, profonde[3], alors qu'il ne peut aucunement s'agir en philosophie de déterminations superficielles de ce genre.

3° Le *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Th. A. Rixner, Sulzbach, 1822-1823, trois tomes in-8°[4], est le plus recommandable. L'auteur ne manque pas d'esprit. Cet ouvrage est le plus récent et le meilleur aussi bien en ce qui concerne l'abondance littéraire que la pensée, quoiqu'il ne remplisse pas tout ce qu'on est en droit d'exiger d'une histoire de la philosophie. On peut lui reprocher par exemple qu'il a introduit des passages concernant d'autres sciences et qu'il y ait bien de l'hétérogène. Mais il se recommande parce qu'il donne dans les appendices de chaque tome les passages

1. I, 3, add. : 2e éd., 1825 (XIII, 132).
2. I, 3, add. : 5e éd., Leipzig, 1829, in-8°.
3. I, 3, add. : ces prétendues philosophies nouvelles sortent de terre comme des champignons (XIII, 133).
4. I, 3, add. : 2e éd. corrigée, 1829 (XIII, 133).

essentiels en original, de même par l'exactitude des citations et bien d'autres choses[1].

II Nous terminons ici l'Introduction ; dans ce qui suit, l'histoire politique est présumée connue. Pour le principe de l'esprit des peuples et tout ce qui s'y rapporte à la politique, c'est autre chose ; et cela se rapproche de notre étude. Je donnerai également des notices biographiques en tant qu'elles se rapportent au sujet, incidemment toutefois ; car il ne s'agit pas de l'histoire des philosophes, mais de la philosophie. Je laisserai aussi de côté beaucoup de noms qui sont recueillis par l'érudition, mais où il y a peu à glaner du point de vue philosophique. C'est la philosophie qui offre l'intérêt principal d'une manière générale, c'est-à-dire la pensée déterminée, le degré déterminé du développement de la raison à chaque époque.

Ce qui paraît au premier abord convenir le mieux, c'est dans une histoire de la philosophie de ne donner que des extraits ; mais traiter l'histoire de la philosophie à la façon d'une chronique est un procédé indigne d'elle ; cela ne doit même pas se faire pour l'histoire politique ; car en cette histoire aussi il y a lieu d'envisager une fin, celle du développement de l'histoire des peuples. Ainsi le premier point de vue de l'histoire romaine de Tite-Live, c'est Rome. Nous voyons Rome s'élever, se défendre, exercer sa puis-

1. I, 3, add. : il faudrait des chrestomathies, notamment des anciens philosophes, il ne reste plus beaucoup de textes de philosophes antérieurs à Platon (XIII, 133).

sance, etc. La fin générale, c'est donc Rome, l'accroissement de sa souveraineté, le développement de sa constitution, etc. Dans l'histoire de la philosophie, la fin c'est le développement de la raison ; cette fin n'y est pas introduite, mais c'est la chose elle-même qui en tant que générale est à la base et apparaît comme fin ; ainsi s'accordent *(sich vergleichen)* spontanément les diverses formations. Ce que nous nous proposons, c'est d'exposer l'évolution de l'esprit, de la pensée.

En ce qui concerne notre méthode il faut encore remarquer : *a)* que je n'insiste que peu sur ce qui est extérieur, historique, à la réserve du facteur politique quand il sert à caractériser l'esprit d'une époque ; *b)* que nous nous restreignons au plus nécessaire par rapport aux notices biographiques et littéraires ; *c)* quant aux philosophies nous ne citerons que celles dont le principe a donné une impulsion. Nous passerons par conséquent ce qui ne concerne que l'emploi et la diffusion des divers systèmes. Nous avons déjà remarqué que les principes qui ne sont pas concrets en eux-mêmes ne suffisent pas pour l'application à une existence plus concrète. Quant à l'esprit, au principe de chaque philosophie, il en a été déjà question précédemment.

Il paraît toutefois qu'il faut encore trancher une question, à savoir si un historien de la philosophie doit avoir un système, s'il ne doit pas plutôt rester impartial, ne pas juger, ne pas choisir, ne rien ajouter du sien, ni se hâter de formuler un jugement. Cette condition d'impartialité paraît en effet très plausible comme une leçon d'équité. On dit que précisément l'histoire (de la philosophie) doit conduire à l'impartialité. Mais ce qu'il y a de singulier, c'est que celui-là seul qui n'y connaît rien, qui n'a que des connaissances historiques,

conserve une attitude impartiale. (Connaître historiquement des doctrines, c'est ne pas les comprendre.)

Il faut cependant distinguer entre histoire politique et historique de la philosophie. La première peut être objective comme les chants d'Homère, comme Hérodote, Thucydide ont écrit l'histoire. En qualité d'hommes libres, ils laissent se dérouler, livrés à eux-mêmes, actions et événements sans y ajouter du leur ; ils exposent l'affaire sans la traîner devant leur tribunal et sans porter sur elle un jugement. Mais en histoire de la philosophie les conditions sont différentes ; car quoique cette histoire doive raconter des actions, la première question qui se pose, c'est de savoir ce que c'est qu'une action en philosophie, c'est-à-dire de savoir ce qui est ou non de la philosophie et quelle place doit être attribuée à chaque action. Cette question nous montre la différence : dans l'histoire extérieure tout est action — assurément il y a des choses importantes et d'autres qui ne le sont pas —, mais l'acte est proposé immédiatement à la représentation, c'est un fait. En philosophie, c'est l'inverse, la *question* est de savoir ce qu'est une action et la place qu'on doit lui assigner. Aussi l'histoire de la philosophie ne peut être rédigée sans faire appel au jugement, ni écrite sans système.

III Nous considérons ici principalement l'histoire de la philosophie, non les biographies des philosophes ; on ne racontera donc pas les circonstances particulières de la vie des divers philosophes. De même, à cause de la brièveté du temps qui nous est mesuré, nous devons négliger la bibliographie et nous restreindre à quelques données. De plus, dans cet exposé de l'histoire de la philosophie nous pouvons seulement considérer les principaux philosophes. Tout système a compté un certain nombre de maîtres et d'adeptes ; on pourrait donc signaler une foule de noms d'hommes qui ont eu, en partie, de grands mérites comme professeurs de

philosophie ; cependant nous devons aussi négliger le mode de propagation d'une philosophie. Relativement aux systèmes philosophiques nous avons avant tout à considérer les principes ; ils sont ramenés, il est vrai, aux objets concrets, mais si le principe est abstrait, exclusif, et si nous constatons cette exclusivité, nous pouvons dire tout de suite qu'en ce qui concerne son application au concret il est insuffisant et pour nous par suite sans intérêt. — D'une manière générale nous devons en histoire nous en tenir aux actions, c'est-à-dire dans notre cas à la pensée déterminée. Nous considérons simplement et exactement comment elle s'est exprimée à chaque degré. — Il a fallu vingt-trois siècles pour parvenir à la conscience en soi, à savoir comment par exemple la notion de l'être doit être appréhendée.

E.

LA PHILOSOPHIE ORIENTALE

IV La première philosophie que nous rencontrons, si nous passons à l'histoire de la philosophie, est la philosophie orientale. Dès la plus haute antiquité elle a été fort célèbre ; ainsi chez les Grecs la philosophie hindoue ainsi que la sagesse égyptienne ont été estimées très haut déjà aux temps anciens ; toutefois nous ne savons rien des sources que les Grecs ont connues. Des philosophèmes orientaux ont ensuite agi de façon plus précise sur la culture philosophique et également sur la mythologie. Dans l'école d'Alexandrie, à Alexandrie, dans ce centre du monde grec à son arrière-saison, on s'est beaucoup entretenu notamment de philosophie orientale et l'on a fait grand usage des principes orientaux. — Le lien unissant la philosophie orientale à la philosophie grecque a été fort célèbre dès l'antiquité et admis aussi par l'histoire ; néanmoins c'est tout dernièrement, à dire vrai, que nous avons été renseignés plus exactement et correctement sur les mystères de la philosophie orientale. Cela arriva seulement quand les ouvrages originaux nous furent peu à peu révélés. La différence capitale qu'il faut mentionner ici, celle qui existe entre les développements philosophiques exprimés sous forme religieuse et la philosophie proprement dite, a été déjà indiquée précédemment. Le contenu de la pensée orientale est d'une tenue plutôt reli-

gieuse — trouble et obscur. Le lien qui unit un contenu semblable à la pensée grecque, claire et déterminée en soi, est assurément historique et l'affirmation d'un lien de ce genre est rendue plus vraisemblable encore du fait que — comme on l'a déjà remarqué dans l'Introduction — les premières philosophies sont tout à fait abstraites et en restent à ce qu'il y a de plus abstrait. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le fondement général qui nous a été révélé, notamment en ces tout derniers temps, se retrouve également dans d'autres philosophies. Cependant une semblable communauté dans l'abstraction pure ne constitue pas encore un enchaînement historique. C'est un milieu particulier de savants qui a un intérêt capital à soutenir que dans les vieilles formations religieuses de l'Orient se trouvent les sources d'où tout ce qui est venu ensuite a tiré aussi son origine historique. Ce sont surtout des philosophes catholiques modernes, en particulier Frédéric de Schlegel, qui ont dit que d'une religion primitive — primitive aussi suivant l'histoire extérieure — que de cette première religion, religion pure, catholique, donc d'une religion primitive de ce genre, la première historiquement, a découlé tout ce qui se trouve dans les autres religions, comme dans les autres philosophies. Les recherches les plus érudites modernes suivent en partie cette direction, poursuivent ce but. ABEL RÉMUSAT, le meilleur connaisseur de l'Orient, traite des dogmes, des propositions qui se trouvent chez les Chinois, en ce sens qu'il est toujours enclin à les prendre comme ce qui est venu d'abord ; tout ce qui est postérieur aurait là son origine, et c'est là qu'auraient puisé les Grecs et les Romains, etc. Il nous a fait connaître notamment un livre philosophique chinois de Lao-tseu[1]. Et

1. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, par M. Abel Rémusat. Lu le 15 juin 1820, paru dans *Mémoires de l'Institut royal de France*. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, VII, Paris, 1824, p. 1-54.

Rémusat nous dit que : « L'identité des dogmes orphiques et bacchiques avec les dogmes des Égyptiens et des Pythagoriciens est attestée par Hérodote[1]. » Comme preuve on cite ensuite Brucker[2] qui assure que ces dogmes sont identiques à ceux de Platon, citations qui ne semblent guère probantes. On cite enfin Mosheim et ANQUETIL DU PERRON[3] selon qui : « Ces doctrines composaient une partie de la doctrine orientale, transmise par les Hindous aux Perses, par ceux-ci aux Grecs et aux Romains et puis à nous. » Du point de vue de l'abstraction pure on peut bien trouver partout des idées semblables. C'est pourquoi des comparaisons de ce genre sont superficielles ; on y néglige ce qui est original, par exemple l'originalité de la pensée grecque par rapport aux Orientaux, c'est-à-dire précisément ce qui lui donne de la valeur. — Ce n'est donc qu'aux temps modernes que nous avons eu connaissance de ces vieilles philosophies orientales.

Du point de vue philosophique, nous devons insister quelque peu sur deux peuples, les Chinois et les Hindous.

II Nous devons traiter d'abord de la philosophie orientale ; toutefois, elle ne fait pas à proprement parler partie de notre sujet. Nous n'en parlons au préalable que pour expliquer la raison pour laquelle nous n'insisterons pas en détail sur cette matière, et le rapport existant en fait entre ce qui se présente ici comme philosophie et la philosophie proprement dite. En parlant de la philosophie orientale, nous avons à parler par conséquent de la philosophie elle-même.

1. *Ibid.*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 36, 38, 53. Bruckeri, *De convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis*, dans *Amœnitat. litterar. Schelhornii*, VII, 177 sq. (et dans *Bruckeri Miscellanea historiae philosophicae litteraricae criticae*, 1748).
3. *Ibid.*, p. 53.

A ce point de vue, il est bon de remarquer tout de suite que ce que nous appelons en Orient philosophie est en général bien plutôt la conception religieuse de cet Orient — une conception religieuse du monde qu'on est très près de prendre pour de la philosophie. Dans notre Introduction, nous avons distingué les formations où le vrai prend la forme de la religion, de la forme qu'il reçoit de la pensée, comme philosophie. D'après cela, nous pouvons dire d'une manière générale : la philosophie orientale est une philosophie religieuse, une représentation religieuse en général, et il faut donner la raison pour laquelle on est amené facilement à prendre cette représentation pour de la philosophie.

Les religions grecque, romaine et chrétienne nous sollicitent bien moins de penser à leur sujet, à la philosophie, parce que les formations divines des Grecs et des Romains existent pour elles-mêmes, et que de même dans notre religion et dans la religion juive les représentations religieuses les plus hautes ont une signification unique telle que nous ne pouvons en poursuivre l'interprétation ; quand nous avons là la représentation la plus élevée, nous n'avons qu'à nous y tenir. Nous ne la prenons pas aussitôt pour un philosophème, nous n'y appliquons pas tout de suite notre réflexion ; c'est un travail tout particulier d'interpréter les formes de la mythologie grecque, de la religion chrétienne et des autres religions, d'y introduire des propositions philosophiques ou de les transformer en des propositions de ce genre. Cependant la religion orientale nous rappelle d'une manière bien plus immé-

diate la philosophie; elle se rapproche fort d'une représentation philosophique. La raison de cette différence, c'est que le principe de liberté et d'individualité se manifeste davantage dans toutes les autres religions, notamment dans le principe grec, davantage encore dans le principe germanique. Par conséquent les représentations religieuses y ont aussitôt un caractère plus individuel, apparaissent davantage sous forme de personnes. Dans la religion orientale, le caractère de la subjectivité, de la liberté subjective n'est pas encore assez élaboré; elle a plutôt un caractère de généralité; il s'ensuit que les représentations religieuses sont plus générales et acquièrent aisément l'apparence de conceptions ou de pensées philosophiques. La représentation des Hindous s'accomplit dans la généralité et la réflexion y acquiert ainsi la prépondérance. Les représentations hindoues ont, il est vrai, figure individuelle comme Brahma, Vichnou, Çiva, mais l'individualité y est toute superficielle, en sorte que, quand nous croyons avoir affaire à des personnes déterminées et désirons les retenir, nous voyons ces individualités s'évanouir aussitôt, s'élargissant jusqu'à devenir immenses, démesurées. L'individualité ne se maintient pas parce qu'il lui manque la liberté. Chez les Hindous, nous nous trouvons en présence d'êtres généraux, de dieux de la nature, de puissances qui correspondent à peu près aux figures de la cosmogonie grecque, Uranos, Kronos, etc., dont la forme, quand elle est individualisée, n'est cependant que superficielle.

C'est là la raison principale pour laquelle les repré-

sentations hindoues ont de prime abord l'apparence de pensées philosophiques, d'idées générales. Quand nous entendons parler de Jupiter, du Christ, nous nous représentons un caractère individuel. Mais chez les Perses, par exemple, nous avons Zervane Akerene, le temps illimité, puis Ormuzd, la lumière, le Bien et Ahriman, les ténèbres, le Mal. Ce sont là des êtres tout à fait généraux, des représentations valables aussi comme principes généraux, apparentés étroitement par là à la philosophie, étant même des philosophèmes. Nous rencontrons notamment des représentations de ce genre dans cette période de l'histoire de la philosophie où cette grande et générale conception orientale a atteint l'Occident, le pays de l'individualisation, de la limitation, de la mesure, le pays où domine la subjectivité, l'individualité du sujet. C'est surtout dans les premiers siècles du christianisme que cet esprit oriental s'est accru démesurément, en sorte que se sont produites tant de sectes hérétiques jusqu'à ce que l'esprit occidental de l'Église soit parvenu à prendre le dessus et à déterminer fermement le divin sous une forme historique. Ce fut d'ailleurs une époque importante, celle où les idées orientales pénétrèrent en Occident ; nous y reviendrons en parlant de la philosophie néo-platonicienne et gnostique.

Ce caractère permanent de la généralité dans les idées religieuses de l'Oriental est ce qu'il fallait remarquer au préalable. Il faut ensuite examiner de plus près le contenu des religions orientales ; telles sont toutes les religions orientales — sauf celle des Juifs —, mais surtout la religion de l'Inde. Le point

capital c'est que ce qui est en soi et pour soi, l'éternel, l'Un, Dieu comme le rapport de l'individu à lui, acquiert davantage le caractère du général (de la divinité, du divin). En Orient, le rapport capital est donc le suivant que la substance une est comme telle le vrai et que l'individu en soi est sans valeur et n'a pour lui rien à gagner en tant qu'il maintient sa position contre ce qui est en soi et pour soi ; il ne peut avoir au contraire de valeur véritable qu'en se confondant avec cette substance d'où il résulte que celle-ci cesse d'exister pour le sujet et que le sujet cesse lui-même d'être une conscience et qu'il s'évanouit dans l'inconscient. C'est là le rapport fondamental dans les religions orientales, tandis que dans le principe grec et germanique le sujet se sait libre, l'individu existe pour soi et doit se conserver dans cet état d'être pour soi. En Occident, l'individu s'arrache à la substance universelle et se repose sur lui-même ; toutefois, cette autonomie rend bien plus difficile le labeur de l'esprit pour présenter en toute pureté la pensée ; car il faut, dans ce cas, que de son côté la pensée se détache de l'individu et se constitue pour elle-même. La position en soi plus élevée de la liberté grecque, la vie plus libre, plus joyeuse des Grecs formait donc un obstacle pour la pensée ; elle rendait moins aisé le travail de l'esprit pour faire valoir la généralité. En Orient, toutes les pensées de l'individu qui ne subsiste que dans la généralité ne portent guère que sur le général. Là, le principal est le substantiel et l'inconscience, l'absence de droits, l'évanouissement de l'individu dans le substantiel, s'y rattachent immédiatement. Dans la religion

orientale, la substance est ainsi en soi et pour soi déjà l'essentiel ; et c'est bien là en effet une idée philosophique ; le rapport de l'individu à cette substance doit être considéré comme un point important, surtout en tant que s'y exprime la négation de l'individu comme le fini. Mais le sujet n'est pas représenté, ainsi que dans la philosophie européenne, comme se maintenant dans la substance, ni comme cette subjectivité de la liberté qui ne s'évanouit pas dans son union avec le substantiel, mais qui se libère au contraire pour la véritable liberté. En tant que la conscience orientale en vient à des distinctions, des déterminations de pensées, de principes, etc., ces catégories, ces principes déterminés demeurent sans s'unir au substantiel. En conséquence, ou bien le substantiel, en ruinant tout le particulier, s'élargit à l'infini, démesurément, c'est le sublime de l'Oriental ; ou bien, quand il se détermine, quand il se pose dans ses moments, c'est-à-dire quand l'Oriental réfléchit, c'est une forme dépourvue d'esprit, extérieure, qui ne peut accueillir aucun principe de spéculation — un sec entendement, en sorte que nous sommes affectés comme si nous lisions quelque logique wolfienne. Le fini ne peut devenir vérité qu'en se plongeant dans la substance ; séparé d'elle, il demeure vide, pauvre, déterminé pour soi, sans lien intérieur. Et aussitôt que nous trouvons chez eux une représentation finie déterminée, ce n'est qu'une énumération extérieure, sèche, des éléments — quelque chose de très pénible, de vide, de pédantesque, de fade. Il en est de même des cérémonies qui sont dans la plus flagrante contradiction avec leur

simplicité quand ils sont plongés dans le recueillement que nous trouvons chez eux. C'est là le caractère général des idées et des philosophèmes religieux en Orient : d'une part, une masse énorme des cérémonies les plus sottes, des plus pauvres déterminations, et, d'autre part, cette sublimité, cette immensité où tout se perd.

Je vais mentionner deux peuples orientaux, les Chinois et les Hindous.

III Nous constatons ici notamment la grande pauvreté des principes. — Leur origine remonte à une bien plus haute antiquité ; nous avons à parcourir vingt-trois siècles avant la naissance du Christ. Nous ne considérons que les Chinois et les Hindous ; on ne peut décrire une philosophie persane précise ; leur religion n'affecte pas une forme philosophique quoiqu'on y trouve l'opposition de la lumière et des ténèbres, du Bien et du Mal. C'est surtout à l'idée de cette opposition que l'on pense, quand on dit que la religion des Perses a pénétré en Occident. Elle s'est en effet réunie au gnosticisme. On parlera ultérieurement de la philosophie arabe ; elle n'offre d'ailleurs rien d'original. Nous n'avons rien à dire non plus au sujet des Égyptiens.

I. LES CHINOIS

II Les Chinois jouissent de la gloire d'avoir beaucoup cultivé les sciences. Mais cette gloire s'est trouvée fort réduite quand on a mieux connu cette science, notamment en ce qui concerne leurs calculs astronomiques.

Leur grande culture se rapporte à la religion, la science, la poésie, le système politique, l'administration, la justice, le commerce, la technique et les arts. Mais si l'on met au même rang, par exemple, la science politique de la Chine avec une politique européenne, ce ne peut être qu'au point de vue de l'élément formel, car pour l'esprit elles diffèrent. De même on peut trouver, en ce qui concerne la forme, la poésie hindoue aussi parfaite, riche et brillante que la littérature poétique d'un peuple quelconque ; mais pour ce qui est du fond, nous ne pouvons la considérer que comme un jeu de la fantaisie. A cet égard, on peut la qualifier de fort brillante, mais nous ne la prenons pas au sérieux. Nous ne pouvons même pas goûter du point de vue du fond la poésie homérique ; mais pour ce que contiennent ces chants nous ne pouvons plus le prendre au sérieux ; car nous n'adorerions pas Jupiter, Athéna, etc. C'est pourquoi nous ne pourrions jamais plus produire un pareil ouvrage, non parce qu'il nous manque des gens d'un aussi grand talent — nous avons chez nous des génies de grandeur équivalente —, mais parce que les idées ne sont plus les nôtres. Ainsi pour la forme la poésie orientale peut être très développée, mais elle nous reste étrangère parce qu'elle se trouve à un degré dont les conceptions ne peuvent plus nous satisfaire. L'administration de la justice, le système politique chez les Chinois peuvent être aussi perfectionnés que possible, pour ce qui est de la beauté de la forme, de la logique, néanmoins l'on constate tout de suite qu'ils ne nous conviennent pas. Encore ici le fond ne nous satisfait pas, car au lieu

du droit, on y trouve bien plutôt un asservissement du droit. Voici à quoi il faut prendre garde dans des comparaisons de ce genre : il ne faut pas uniquement considérer la forme, c'est le fond qui importe ; il ne faut pas se laisser séduire par la forme au point de mettre sur le même rang ou même de préférer ce qui est oriental à ce qui est nôtre.

III Les Chinois sont un vieil empire. Toutes leurs institutions, leur constitution, leur culture, leur art, sont des choses fort antiques qui ont progressé à partir d'un début barbare jusqu'à un certain degré de culture. Or, comme ils n'ont pas le sens du développement de l'esprit, mais seulement une culture qui se stabilise à l'intérieur de son principe, il faut également considérer leur philosophie comme s'étant solidifiée, raidie ; c'est pourquoi nous ne connaissons et ne pouvons citer d'eux que des abstractions, des généralités.

IV La civilisation chinoise remonte à une très haute antiquité, des traditions certaines, même jusqu'à 2700 avant Jésus-Christ ; à partir de là on commence à avoir des renseignements, des noms, des figures assurés. C'est d'ailleurs une époque où la tradition va vers l'Orient d'une manière générale.

III-IV Les Chinois possèdent quelques très vieux ouvrages qui, comme chez nous la Bible, font autorité et doivent être considérés comme les livres primitifs et fondamentaux de l'histoire, de la constitution, de la philosophie, etc., de la Chine. Ils s'appellent Kings et il en existe quatre surtout. A côté, il y en a d'autres jouissant d'une égale considération. Le Chou-King est l'un des livres susdits. Un Français, qui l'a traduit, l'a fait connaître[1] ; il est surtout historique ; ce n'est pas

1. P. Gaubil, *Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois*, Paris, 1770.

cependant une suite générale de dates, le livre est plutôt fragmentaire, incohérent ; toutefois il contient en partie des fragments bien définis, des séries de princes, des données sûres contenant des faits historiques ; les derniers livres du Chou-King commencent déjà à être à proprement parler historiques. L'un de ses chapitres contient même un précis de la sagesse, des connaissances scientifiques des Chinois. A notre point de vue, cependant, le livre capital est Y-King, un livre qui contient des idées tout à fait abstraites. Le troisième s'appelle Chi-King et contient des poésies, des odes, des chants anciens, le quatrième, Li-King, traite des cérémonies, de la façon de se conduire à la cour, etc. Il faut ajouter Yo-King qui concerne la musique.

III Y-King est le livre des transformations, des alternatives de repos et de mouvement, de la perpétuité de la naissance et de la mort, c'est aussi le livre des connexions, des principes ; on le nomme aussi le livre des destinées ou le livre de la divination. Il contient des lignes et leur explication. Pour la divination on a dans un étui des bâtonnets en bois ; on en prend un dans sa main et l'on dit une prière ; le prêtre prend le bâtonnet et le jette en l'air avec d'autres. Les bâtonnets tombés forment sur le sol certaines figures dont le Y-King lui donne le sens et qu'il utilise pour déterminer à l'avance l'avenir. Y-King, dans l'état où il se trouve encore aujourd'hui, a été rédigé par Confucius.

II-III Parmi les Chinois, le plus renommé pour la philosophie est KONFUTSE (latin : CONFUCIUS). Il a joui d'une grande notoriété, notamment au temps de Leibniz. Ses livres, qui sont très nombreux, sont des plus considérés chez les Chinois ; ils en font leur étude principale ; il a commenté d'anciens livres de ce peuple, de genre historique surtout, et écrit aussi une histoire. Ses autres

travaux concernent la philosophie ; ce sont également des commentaires d'anciens ouvrages traditionnels des Chinois ; cependant, c'est le perfectionnement de la morale qui lui a valu le plus de réputation. — Ses ouvrages les plus célèbres ont été dernièrement traduits par un Anglais[1]. Un missionnaire français a traduit du chinois sa biographie[2]. D'après cette biographie, il a vécu au VI[e] siècle avant notre ère, fut quelque temps ministre, quitta ensuite le service et vécut en philosophant avec ses amis et ses disciples ; nous possédons aussi des conversations de lui avec eux ; pour l'essentiel, ses pensées sont, d'une part, des doctrines morales, d'autre part des prescriptions en partie fort insipides concernant le culte et les usages. La morale est bonne et honnête, sans plus ; ne nous attendons pas à y rencontrer de profondes recherches philosophiques ; il faut encore moins songer à trouver chez lui de la spéculation. Confucius fut un homme d'affaires, d'une sagesse pratique. Pour nous, il n'y a rien à glaner dans son enseignement. Nous n'avons pas par conséquent à y insister davantage ; les propositions qu'on y relève se trouvent partout, sont universellement connues. Le *De officiis* de CICÉRON vaut peut-être mieux et offre pour nous plus d'intérêt que

1. Josua Marshmann, *The works of Confucius containing the original text with a translation, to which is prefixed a dissertation on the Chinese language and characters.* *Serampone*, 1809. — *Confucius Sinarum philosophus*, 8. *Sciencia Sinensis, latine exposita... Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*, P. P. S. J. Parisiis, 1687, fol. — plutôt paraphrase que traduction (Hegel).

2. P. Amiot, *Vie de Koung-tsee appelé vulgairement Confucius*, Paris, 1786.

tous les livres réunis de Confucius ; ceux-ci sont très délayés, comme des livres de prédication morale. On peut donc dire avec raison qu'il aurait mieux valu pour la réputation de Confucius que l'on n'eût pas traduit ses ouvrages. Ainsi, en nous faisant connaître son système de morale par une traduction allemande, on lui a fait perdre chez nous beaucoup de sa réputation[1].

II Les Chinois s'occupent aussi, il est vrai, de pensées abstraites, de catégories pures. Ainsi ils possèdent un vieux livre, appelé *Y-King*, qui contient la plus antique sagesse chinoise et qui jouit d'une autorité absolue.

III Le Y-King a pour base un assemblage de traits tout simples. Cet assemblage fait partie de ce que les Chinois connaissent de plus ancien ; ils sont connus sous le nom des *Trigrammata* de Fo-Hi, un ancêtre du peuple chinois.

II-IV L'origine du *Y-King* est attribuée à Fo-Hi, un vieux prince de la tradition (qu'on doit absolument distinguer de Fo, le même que Bouddha, le chef de la religion bouddhiste). Ce qu'on en raconte touche au fabuleux. Les Chinois racontent qu'un jour un animal merveilleux sortit d'un fleuve ; il avait le corps d'un dragon et la tête d'un taureau. C'était donc un cheval-dragon sur le dos duquel on distinguait certains

1. Probablement Christian Schulz, *Aphorismes ou sentences de Confucius, contenant des préceptes de la sagesse, des encouragements à la vertu, des consolations pour ceux qui souffrent, comme aussi diverses expériences et de bons principes avec des renseignements sur la vie de Confucius*, 1794 ; en effet, la traduction de la langue originale de Schott ne parut qu'en 1826 à Halle et n'est pas citée par Hegel même dans les années postérieures.

signes, certaines figures *(Ho-tou)*. Fo-Hi grava, dit-on, ces signes sur une tablette et les transmit à son peuple[1]. D'autres figures *(Lo-chou)* étaient empruntées à un dos de la tortue et combinées avec les signes de Fo-Hi[2]. Le point capital, c'est que Fo-Hi ait transmis aux Chinois une tablette sur laquelle se trouvaient divers traits à côté et au-dessus les uns des autres ; ce sont les symboles qui forment la base de la sagesse chinoise ; on les donne aussi comme les éléments primitifs de l'écriture chinoise.

III-IV Ces figures ont été souvent expliquées et commentées, il en est résulté le *Y-King* qui est une interprétation de ces caractères fondamentaux. Un commentateur de tout premier plan, l'empereur Weng-Wang, se place au XIIe siècle avant Jésus-Christ. Lui et son fils Chou-Koung ont mis le *Y-King* dans l'état où le trouva Confucius[3] ; celui-ci a groupé et augmenté ces commentaires. Ce livre fut expressément excepté quand l'empereur Chi-Hoang-Ti, en l'an 213 avant Jésus-Christ, fit brûler tous les livres se rapportant aux dynasties antérieures. Chi-Hoang-Ti n'épargna que les livres ayant trait à son gouvernement et aux autres sciences (agriculture, médecine, etc.) et le *Y-King* précisément parce que sur lui se fonde toute la science chinoise. Le *Chou-King* surtout devait être détruit, il n'a été conservé que par miracle.

II En ce qui concerne leur signification, ces figures sont les déterminations de l'entendement, les catégo-

1. *Mémoires concernant les Chinois*, Paris, 1776 sq., tome II, p. 1-364. — *Antiquités des Chinois*, par le P. Amiot, p. 20, 54, etc. (H).
2. *Ibid.*, p. 54.
3. *Antiquités des Chinois* par le P. Amiot, p. 57.

ries les plus abstraites, les plus pures. Il faut assurément avoir en haute estime que les Chinois n'en soient pas restés au sensible ou au symbole ; les pensées pures parviennent aussi comme telles à la conscience ; toutefois ils n'ont pas dépassé l'entendement le plus abstrait. Ils en viennent bien aussi, il est vrai, au concret, mais ils ne le comprennent pas, ils ne l'étudient pas spéculativement ; mais il est recueilli plutôt historiquement par l'entendement, il est raconté, traité suivant les intuitions de la perception ordinaire et de l'ordinaire détermination de l'entendement, en sorte qu'il ne faut pas voir dans cette collection de principes concrets une compréhension des puissances naturelles ou spirituelles supérieures, ni même une appréhension judicieuse des pensées. Dans un but de curiosité, je vais indiquer de façon plus précise le principe fondamental.

IV Ces figures fondamentales sont en outre usitées pour la divination. C'est pourquoi le *Y-King* est aussi nommé livre de la nécessité, livre des destinées ou des sorts. Dans ce fait que les Chinois emploient leurs livres sacrés à la divination vulgaire, on peut voir un trait fort caractéristique à savoir que chez eux le contraste existe entre l'universel le plus profond et ce qu'il y a de plus extérieur, ce qui est parfaitement contingent. Ces figures sont le fondement de la spéculation et elles servent aussi à la divination ; ce qu'il y a de plus extérieur, de plus contingent se trouve ainsi en liaison immédiate avec ce qu'il y a de plus intime.

II-IV Ce principe fondamental n'est formé à proprement parler que de deux lignes, deux traits tout simples. La

première figure est un trait simple, droit, horizontal (—) ; la deuxième se compose de deux petits traits, horizontaux, juxtaposés, ensemble aussi longs que le premier, ou c'est le même trait coupé en soi en quelque sorte (— —). Le premier trait a pour nom Yang et signifie l'unité, le second se nomme Yin et signifie la dualité. Les autres figures sont des combinaisons, des réunions de celles-ci par deux, puis par trois, par six, formant ensemble soixante-dix-huit figures, toutes étant des symboles d'idées générales, et elles ont des significations déterminées. D'abord se forment quatre figures, on les nomme les quatre images ; la première des quatre forme deux lignes droites parallèles ⚌, la deuxième a en bas une droite, en haut un trait brisé (⚎), dans la troisième le trait droit est en haut, le trait brisé en bas (⚍), la quatrième a deux traits brisés, l'un au-dessus de l'autre. Puis les deux traits sont réunis par trois, il se forme ainsi huit images ou symboles, dénommés les huit Koua. On les forme ainsi, d'abord on a trois lignes non brisées l'une sur l'autre (☰), puis on a deux traits non brisés en bas et un trait brisé au-dessus (☱), etc. ☲ ☳ ☴ ☵ ☶ ☷. Enfin on a des combinaisons par six, les soixante-quatre Koua, que les Chinois considèrent comme le fondement de tous leurs caractères ; ils se forment en ajoutant à ces lignes horizontales des verticales et des courbes suivant différentes directions. Ce sont là les lignes tout à fait abstraites qui font chez les Chinois l'objet de leurs méditations philosophiques. De même que chez les Pythagoriciens, le nombre *un* vient d'abord, d'où l'on

progresse numériquement, ici le premier trait est l'unité, l'identité, le deuxième la *Bias*, la différence. Les quatre signes suivants ont encore une signification quantitative ; mais de ces simples abstractions on passe aussitôt à la signification d'objets tout à fait sensibles.

IV Les formes fondamentales de la philosophie des
N. H. Chinois sont des signes auxquels on attribue une signification. Voici ces significations : les deux premiers signes Yang et Yin sont l'unité, l'affirmation et la division, la négation. Plus précisément Yang c'est la perfection, le père, le masculin ; Yin la mère, le féminin, le faible, l'imparfait. Le premier trait signifie aussi l'origine de toutes les choses, le vide en général, ou le néant et encore la raison (Tao) ; la pensée est l'unité semblable à elle-même — l'universalité. Les significations des quatre images sont déjà quelque chose d'équivoque ; la matière s'exprime par elles, comme parfaite et comme imparfaite. Les deux premières images sont la matière parfaite dans divers états, diverses déterminations, d'abord comme jeune et robuste, deuxièmement (là où est en haut un trait brisé) c'est la même matière, vieille et faible. La troisième et la quatrième image (le trait brisé est en bas) représentent la matière imparfaite, la négation et de nouveau en distinguant la jeunesse (la force) et la vieillesse. Dans chaque partie, on établit ainsi deux divisions pour distinguer l'intensité et la faiblesse.

La signification des huit Koua, c'est-à-dire des combinaisons par trois, est la suivante : premièrement (les trois traits non brisés) Kien, le ciel, l'éther qui pénètre

tout (le ciel est dans la religion chinoise ce qu'il y a de plus sublime, et il s'est élevé un grand conflit parmi les missionnaires pour savoir s'ils devaient appeler le dieu chrétien Kien ou non); deuxièmement Tui, l'eau pure; troisièmement Li, le feu pur. La quatrième figure (deux traits non brisés en haut, en bas le trait brisé) c'est Tschin, le tonnerre; la cinquième Siun, le vent; la sixième Kan, l'eau en général (comme vapeur); la septième (un trait non brisé en bas, en haut deux traits brisés) Ken, les monts; la huitième (trois traits brisés) Kouen, la terre. Nous ne mettrions pas sur la même ligne le ciel, le tonnerre, le vent, l'eau, les montagnes.

13 On peut voir là une origine philosophique de toutes les choses provenant de ces pensées abstraites de l'unité et de la dualité absolues. Tous les symboles possèdent cet avantage d'indiquer des pensées et de faire naître l'opinion qu'ils se sont aussi trouvés là. On commence ainsi par des pensées et puis l'on divague *(Geht's in die Berge)*. Quant à la philosophie, c'en est fait tout de suite.

IV Déjà la signification des premiers signes montre comme on passe vite de l'abstraction à la matière. Avec les Koua proprement dits, les combinaisons par trois, on passe tout à fait au véritable sensible. Il ne viendra jamais à l'esprit d'un Européen de placer si près de l'abstraction les objets sensibles. — Ces figures sont alors disposées en rond et l'on médite pour savoir quelle figure s'oppose à une autre; ainsi les trois traits non brisés peuvent se placer en haut et en face d'eux les trois traits brisés; par exemple, ainsi, l'éther pur, le ciel, se trouve en face de la terre, l'éther en haut, la terre

en bas, c'est-à-dire de manière à ne pouvoir se nuire. Il en sera ainsi du feu et de l'eau commune. Les montagnes s'opposent à l'eau pure et l'on considère que l'eau, les vapeurs pénètrent dans les montagnes et qu'elles en sortent de nouveau sous forme de sources et de rivières. Personne ne trouvera de l'intérêt à donner cela pour une réflexion pensée[1]. On passe des idées les plus abstraites à ce qu'il y a de plus sensible.

II-VI Dans le *Chou-King* il est aussi question quelque peu des anciennes idées des Chinois sur la physique ; voici les noms donnés aux cinq éléments : l'eau, le feu, le bois, le métal, la terre[2].

III On passe ensuite à la représentation de la matière imparfaite. Les huit Koua concernent la nature extérieure en général. Cette explication révèle un effort pour classer les objets physiques — mais d'une manière qui ne nous agrée pas. Les éléments principaux des Chinois se trouvent bien au-dessous de ceux d'Empédocle qui donne l'air, le feu, l'eau et la terre. Ces quatre éléments accusent des différences essentielles entre éléments du même degré ; tandis qu'en Chine des éléments de genres différents sont mélangés. Dans le livre fondamental, le *Y-King*, on trouve la signification et le développement subséquent de ces figures.

1. I, 3, add. : Windischmann, *La philosophie au cours de l'histoire universelle*, tome I, 1827, p. 157 : « En ce qui concerne cette interférence générale, maintenant développée, de tous les Koua dans le mouvement circulaire en son entier, Confucius dit (dans son *Commentaire sur le Y-King*) expressément, etc. », — il n'y a pas dans tout cela même une lueur d'idée (H.).

2. I, 3, add. : tout cela se trouve pêle-mêle. La première règle de la loi dans le *Chou King*, c'est de nommer les cinq éléments, la deuxième qu'on y porte son attention [Windischmann, *loc. cit.*, p. 125 (H.)]. Ces règles n'auraient pas davantage pour nous la valeur de principes.

IV Cela est dit d'après l'intuition extérieure ; il n'y existe pas d'ordre intérieur. On énumère ensuite les cinq activités et affaires de l'homme : d'abord la tenue du corps, puis la parole, troisièmement la vue, quatrièmement l'ouïe, enfin la pensée. Il faut aussi considérer cinq périodes : 1° l'année, 2° la lune, 3° le soleil, 4° les étoiles, 5° le calcul méthodique. Ces objets n'ont rien qui puisse intéresser la pensée. Ils ne proviennent pas d'une observation intelligente de la nature. La nécessité de la pensée ne peut justifier de pareilles énumérations.

II Telle est la nature de l'universelle abstraction des Chinois ; elle s'étend bien jusqu'au concret, mais seulement d'après l'ordre extérieur, en sorte que nous n'y pouvons rien trouver de sensé.
II-IV Ce sont là les fondements de la sagesse chinoise.

IV Il faut encore mentionner qu'il existe chez les Chinois une secte particulière qui se propose comme fin la spéculation ; on peut dire qu'à proprement parler c'est une religion particulière. Les Chinois ont une religion d'État, celle de l'empereur, des mandarins. Elle consiste à vénérer le ciel comme puissance suprême, notamment dans quelques fêtes saisonnières, en grande cérémonie. Cette religion qu'on peut appeler religion de la nature, est ainsi constituée : l'empereur se trouve à la tête, il est le seigneur de la nature, et tout ce qui concerne les rapports avec cette puissance dépend de lui. A cette religion de la nature se rattache la morale qui provient de Confucius. Les devoirs de cette morale ont été donnés déjà anciennement. Mais Confucius les a codifiés. La morale est très développée chez les Chinois. Mais tandis que chez nous la législation ainsi que le système des lois civiles contiennent les déterminations essentielles de la moralité de

sorte que dans les conditions juridiques la morale est existante, réalisée, et n'est pas seulement pour soi, chez les Chinois les devoirs moraux comme tels sont des déterminations du droit, des lois, des commandements. On ne trouve chez les Chinois ni ce que nous appelons droiture, ni ce que nous appelons moralité. C'est une morale d'État et quand on parle de la philosophie des Chinois, de celle de Confucius et qu'on les vante, on ne songe qu'à cette morale-là. Il y a les devoirs envers l'empereur, ceux des enfants envers leurs parents, des parents envers leurs enfants, des frères et sœurs les uns envers les autres ; on y trouve beaucoup d'excellentes choses. Cependant l'accomplissement de ces devoirs, ce à quoi les Chinois tiennent beaucoup, est quelque chose de formaliste, ce n'est pas un sentiment libre, intérieur, une liberté subjective. C'est ainsi que les savants sont soumis à la surveillance, aux ordres de l'empereur. Ceux qui désirent devenir mandarins, fonctionnaires, doivent avoir étudié la philosophie de Confucius et passé divers examens portant sur elle. C'est la philosophie d'État et elle forme la base de l'éducation, de la culture et de l'activité pratique des Chinois. Toutefois il existe encore une secte particulière chez les Chinois, celle de ceux que l'on nomme Tao-sse, ceux qui font partie de cette secte et ne sont pas des mandarins, ne se sont pas associés à la religion d'État et n'appartiennent pas non plus à la religion bouddhiste[1]. Leur notion principale est Tao, c'est-à-dire la raison. Celui qui a développé cette philosophie (qui n'est pas à vrai dire son fondateur)[2] et la manière de vivre qui s'y rattache c'est LAO-TSE, né vers la fin du VIIe siècle avant Jésus-Christ et qui vécut en qualité d'histo-

1. A. Rémusat, *loc. cit.*, p. 2.

2. *Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, par Abel Rémusat, Paris, 1823, p. 18 sq. ; *Extrait d'une lettre de M. Amiot sur la secte des Tao-sée, 16 octobre 1787, de Peking* (*Mémoires concernant les Chinois*, t. XV, p. 208 sq. (H.), p. 254).

riographe à la cour de la dynastie Tchou[1]. Il est plus ancien que Confucius, né en 551 avant Jésus-Christ, mais celui-ci l'a encore connu et a joui de sa société ; Confucius s'est, dit-on, rendu auprès de lui pour le consulter. L'œuvre de Lao-tse est en honneur chez les Chinois ; elle n'a rien de pratique tandis que Confucius est plus pratique et fut quelque temps ministre. Elle s'appelle aussi King ; toutefois on ne lui attribue pas l'autorité dont jouissent les ouvrages fondamentaux officiels cités plus haut. Son livre comprend deux parties : Tao-King et Te-King, on le désigne d'ordinaire sous le nom de Tao-te-King, c'est-à-dire le livre de la raison et de la vertu. On n'est pas d'accord pour savoir si ce livre a été épargné par Chi-Hoang-Ti quand furent brûlés les autres livres ; bien plus, on suppose que cet empereur a fait partie lui-même de la secte des Tao-sse. C'est un ouvrage capital de cette secte[2].

III Ce qui doit être encore mentionné chez les Chinois, c'est la philosophie de LAO-TSE, qui est considéré comme le fondateur de la secte des Tao-sse. D'après ABEL RÉMUSAT, Tao signifie chez les Chinois « chemin, moyen de communication d'un lieu à un autre », puis raison, substance, principe. Tout ceci condensé au sens métaphorique, métaphysique, signifie chemin en général. C'est le chemin, la direction, le cours des choses et le fondement de l'existence de toute chose. Le chemin (Tao, la raison) se forme donc par la réunion des deux principes, indiqués dans le *Y-King*[3]. Le chemin du ciel ou la raison céleste se compose des deux principes générateurs de l'Univers en général. Le chemin de la terre ou la raison matérielle présente de nouveau deux oppositions, « le dur et le tendre » (conçus de façon très indéterminée). Le chemin de l'homme ou la raison humaine consiste (possède

1. A. Rémusat, *Ibid.*, p. 4.
2. *Ibid.*, p. 14 sq.
3. Cf. *Mémoires concernant les Chinois*, t. II, p. 29.

l'opposition) en l'amour du prochain et de la justice[1]. Tao est donc « la raison originelle, la νοῦς *(l'intelligence)* qui a engendré le monde et le gouverne comme l'esprit régit le corps[2] ». D'après Abel Rémusat, ce mot se rendrait le mieux par λόγος[3]. Cela demeure toutefois bien confus. La langue chinoise à cause de sa structure grammaticale crée beaucoup de difficultés ; ces objets notamment ne sont pas aisés à exposer à cause de leur nature en soi abstraite et indéterminée. M. de Humboldt a dernièrement montré dans une lettre à Abel Rémusat combien indéterminée était la construction grammaticale[4].

III-IV Tao-sse signifie partisan de la raison. La conduite de la vie est pour eux l'essentiel ; ils la nomment Tao-tao, Loi de Tao, la direction ou la loi de la raison. Ils consacrent leur vie à l'étude de la raison et assurent que celui qui connaît la raison en son fondement possède la science universelle, l'universel moyen de salut, la parfaite vertu, qu'il a acquis une puissance surnaturelle, qu'il est capable de s'élever au ciel en volant à travers les airs, qu'il ne meurt pas, etc.[5]. Cela se rattache à d'autres conceptions de l'Orient et entre dans celles de l'Inde. Les Chinois ont une représentation extravagante. Les disciples de Lao-tse ont dit plus tard qu'il était devenu Bouddha, c'est-à-dire un homme où Dieu réside continuellement[6].

Nous possédons encore l'écrit principal de Lao-tse[7]. Nous en possédons des extraits faits par les Jésuites ; le livre est

1. *Ibid.*, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 24.
4. G. de Humboldt, *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales... de la langue chinoise*, Paris, 1827.
5. *Ibid.*, p. 19 sq.
6. *Ibid.*, p. 3 et 10.
7. I, 3, a. t., il suit ceci : on l'a traduit à Vienne : je l'y ai même vu.

traduit presque en entier. Un passage capital en a été très souvent extrait ; c'est le début du premier livre ; le voici d'après la traduction française : « La raison (primordiale) peut être subordonnée à la raison (ou bien : exprimée par des paroles) mais ceci est la raison surnaturelle[1]. On peut lui donner un nom, mais elle est *ineffable*[2]. Innommée, elle est le principe du ciel et de la terre, mais pourvue d'un nom c'est la mère de l'Univers. Il faut être sans passion pour la considérer en sa splendeur, les passions font qu'on ne la voit que dans son imperfection, dans ses bornes, en son terme[3]. Deux manières seulement (elle dans sa perfection et son imperfection) de désigner une seule et même source ; mais cette source unique *(cet être)*[4] peut être appelée profondeur insondable ; cette profondeur insondable contient toute chose *(tous les êtres les plus excellents)*[5] en soi. » Voilà qui dans l'ensemble ne nous apprend pas grand-chose — une généralité comme nous en rencontrons d'analogues aussi en Occident au début de la culture philosophique.

Mais le passage le plus fameux que les missionnaires nous ont fait connaître est le suivant : « La raison a engendré l'Un ; l'Un a produit le deux, et le deux le trois, mais le trois, le monde entier », l'Univers. Les missionnaires chrétiens ont vu là quelque chose qui rappelle la Trinité chrétienne. Puis on tombe dans la confusion. On dit ensuite : L'univers repose sur un principe obscur *(universus incumbit principio obscuro)*, et ceci est pris pour la matière dans la traduction française *(« Toutes choses reposent sur la matière*[6] *»)*. On

1. Abel Rémusat traduit également de la façon suivante : « La raison peut être raisonnée. » Voici sa version latine : « *Ratio quidem ratiocinativa, insolita vero ratione* » (*Ibid.*, p. 23 sq.).

2. En français dans le texte.

3. « *Habentes autem affectus, ad perspiciendum ejus finem.* »

4. En français dans le texte.

5. *Ibid.*

6. En français dans le texte.

ne saurait décider d'après cela si les adhérents de Lao-tse ne sont pas des matérialistes. Le principe obscur est aussi la terre ; ce qui se rapporte aux Koua mis à la ronde où la terre était dessinée en bas. « L'Univers comprend le principe lumineux », le principe de la lumière, l'éther ou le ciel (« *Universus amplectitur principium lucidum [vel caelum]* »). Mais cela peut signifier aussi : « L'Univers enveloppé par le principe lumineux » (« *Toutes choses sont enveloppées par l'éther*[1] »). On peut donc retourner la proposition, car la langue chinoise est si peu précise qu'elle n'a ni préposition, ni désignation de cas, des mots sont mis plutôt les uns à côté des autres[2]. Les déterminations demeurent ainsi dans l'indétermination.

111 Le passage va plus loin : « La concorde fait naître un souffle chaud » ; ou bien : « Un souffle chaud les concilie » (*tepidus spiritus effectus est concordia*) ; ou bien : « *Une vapeur ou un souffle qui les unit entretient en eux (les objets) l'harmonie*[3]. » On établit donc une troisième chose qui unit. « Ce que les hommes redoutent le plus, c'est d'être orphelins et de manquer de tout, et les rois et les princes se vantent de ce titre d'être des orphelins », ce dont voici le commentaire : « Ils *sont* orphelins, car ils ignorent l'origine des choses et leur propre origine (en français : *ils le sont, ils ignorent leur origine* ; lat. : *hoc revera sunt, utpote qui rerum et suam ipsorum originem nesciunt*), c'est pourquoi les choses s'accroissent aux dépens d'autres » (« *Ainsi les êtres s'accroissent aux dépens de l'âme universelle*[4] », l'âme universelle est le commentaire) ; il vaut mieux dire : « Ils

1. *Ibid.*
2. A. Rémusat, *Ibid.*, ch. 31 sq. *Lettre sur les caractères des Chinois* (*Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 299 sq.) (H.).
3. En français dans le texte.
4. *Ibid.*

s'accroissent en décroissant, et inversement décroissent en s'accroissant » *(Ideo res defectu augent et auctione deficiunt)* — ce qui est encore dit bien maladroitement[1].

III-IV Le passage suivant de Lao-tse est encore emprunté à ABEL RÉMUSAT : « Celui que vous considérez et ne voyez pas se nomme I, celui que vous entendez et ne comprenez pas se nomme Hi, celui que votre main cherche et ne peut saisir se nomme Wei » ; ou d'après le texte latin : « Tu le regardes et tu ne le vois pas, par son nom on l'appelle I ; tu prêtes l'oreille et tu ne l'entends pas, par son nom on le nomme Hi ; tu le cherches de ta main et tu ne l'atteins pas, son nom est Wei. » Et plus loin il est dit : « Ces trois choses on ne peut les appréhender, elles sont unies et n'en font qu'une. Ce qui est plus élevé au-dessus d'eux n'est pas plus excellent, et ce qui est au-dessous ne leur est pas inférieur *(plus obscur*[2]*)*. C'est une chaîne ininterrompue, une chaîne que l'on ne peut nommer, et cette chaîne a son fondement dans le non-être » (en français : *rentre dans le non-être* ; en latin : *redeuntes reducuntur ad non esse*). Il est encore souvent question de ces trois choses. « C'est la forme sans la forme, l'image sans l'image », la forme absolue, l'image absolue, « l'être indescriptible ; va-t-on au-delà, on ne reconnaît aucun principe, rien n'est au-delà » *(En allant au-devant, on ne lui voit pas de principe ; en le suivant on ne voit rien au-delà*[3]*)* ; ou bien : « Tu vas au-devant de lui, et tu ne vois pas sa tête ; tu vas derrière lui, tu ne vois pas son dos » *(Obviam is illi, non vides ejus caput ; sequeris illum, non vides posteriorem)*. Celui qui saisit la condition primordiale (ancienne) de la raison et qui peut connaître (comprendre) ce qui existe actuellement (ce qui l'entoure maintenant), on peut dire de

1. Cf. *Ibid.* (H.).
2. En français dans le texte.
3. En français dans le texte.

lui qu'il possède la chaîne de la raison[1]. On compare cette idée à une chaîne qui représente une liaison rationnelle.

19 XI 1827 Il faut à ce sujet faire encore deux remarques. J'ai cité la Trinité parce qu'on y a voulu voir la naissance, l'origine d'autres formes de ce genre. Ces trois signes, I, Hi, Wei, ou I H V, ne sont pas, d'après ABEL RÉMUSAT, en réalité des caractères d'écriture chinois et n'ont pas dans le langage technique des Chinois une signification quelconque (ce qui chez eux est remarquable) ; mais ils seraient venus d'ailleurs. Les trois signes I H V, dit un commentateur, signifient tous trois ensemble le vide ou le néant ; ce sens toutefois est plus tardif ; or, on remarque que ces trois signes apparaissent dans le grec Ἰαῶ qui est une désignation de Dieu chez les gnostiques, dans l'africain Juba, le nom des rois de Mauritanie, dans l'intérieur de l'Afrique, désignant peut-être un dieu, dans l'hébreu Jéhovah, enfin dans le romain Jovis[2]. C'est sans doute un signe de relation comme nous pouvons souvent le rencontrer dans ce genre de déterminations de début ; mais il est inutile de faire à ce sujet de savantes hypothèses.

On explique en second lieu que cet I H V est le fondement primordial absolu et le néant, et l'on dit ensuite que chez les Tao-sse comme chez les bouddhistes chinois le néant est le principe de l'Absolu, l'origine de toutes choses, l'ultime, le suprême, qu'ils niaient l'existence du monde, etc. Mais cela ne signifie pas autre chose en réalité que l'unité est ici ce qui est tout à fait indéterminé, l'être en soi, qui pour cette raison apparaît comme néant. Ce n'est pas le néant au sens où on le prend d'ordinaire, mais au sens d'éloignement de toute représentation, de tout ce qui est objectif, c'est-à-dire le simple, ce qui est identique à soi, sans détermination,

1. *Ibid.*, p. 45 sq.
2. *Ibid.*, p. 42 sq. Cf. *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 300.

l'unité abstraite ; c'est aussi en même temps affirmatif ; c'est ce que nous appelons essence.

IV Le néant, si nous nous en tenons à la détermination négative, *signifie quelque chose*. Le primordial est en effet le néant ; mais il n'a pas de signification en tant que toutes les déterminations n'y sont pas mises de côté *(aufgehoben)*. Il en est ainsi quand les Grecs disent : l'Absolu, Dieu est l'unique *(das Eine)*, ou quand on dit aujourd'hui : Dieu est l'Être suprême, là aussi toute détermination est supprimée. L'Être suprême est ce qu'il y a de plus abstrait, de plus indéterminé ; on n'a plus ainsi de détermination. C'est la même négation, mais sous forme affirmative. De même quand on dit Dieu est l'unique, on n'a rien dit sur le rapport de cet Unique à la pluralité, sur la pluralité, sur le différencié comme tel. Le mode affirmatif de l'expression n'a donc pas d'autre contenu que le néant. Une philosophie qui ne dépasse pas ces commencements abstraits se trouve au même niveau que celle des Chinois.

On a fait connaître également en ces temps derniers quelques écrits d'un autre philosophe, Meng-tse ou Mencius[1]. Il vécut après Confucius, au IVe siècle avant J.-C. Ses écrits sont aussi du genre moral. Mais Confucius demeure chez les Chinois le philosophe principal. Cependant sa philosophie est également abstraite.

III-IV Les Chinois en sont restés à l'abstraction et quand ils arrivent au concret on trouve, du côté théorique, une connexion extérieure d'objets, de genre sensible ; on n'y voit aucun ordre, aucune intuition profonde, le reste est de la morale.

IV Le concret où se poursuit le commencement consiste en morale, en art de gouverner, en histoire, etc., mais ce concret n'est pas d'ordre philosophique. En Chine, dans la religion

1. St. Julien, *Meng-tseu vel Mencium... sinice edidit et latina interpretatione instruxit. Lutetiae Parisiorum*, 1824.

et la philosophie chinoises nous rencontrons une prose de l'entendement particulièrement parfaite. — On a fait aussi connaissance avec la poésie chinoise ; on y trouve des sentiments d'ordre privé. Il en va autrement de l'imagination chez les Chinois ; leur imagination, c'est la religion d'État ; mais la philosophie, en se développant, demeure abstraite parce que le contenu religieux est lui-même aride. Le contenu est impuissant à créer pour la pensée un empire *(Reich)* de détermination.

II. LES HINDOUS

IV Dans l'Inde, c'est tout différent. L'Inde est connue comme un pays dont la réputation fort ancienne était déjà parvenue chez les Grecs. Ceux-ci connaissent les philosophes hindous comme gymnosophistes, c'est-à-dire une classe de gens pieux, si on peut les désigner toutefois ainsi — dans l'Inde, ils sont appelés fakirs —, ces hommes se consacrent à une vie contemplative, se tiennent à l'écart de la vie extérieure et mènent, soit isolés, soit en troupes, une existence errante. Ils ressemblent aux cyniques de la Grèce et aux moines mendiants du christianisme. Ils renoncent aux agréments extérieurs, à tous les besoins et en général à toutes les conditions qui font rentrer l'homme dans la réalité. Ces gymnosophistes ont donc été connus des Grecs, et si l'on fait consister la philosophie dans cette abstraction des rapports extérieurs, ils ont sans doute été des philosophes. Cette abstraction est d'ailleurs un trait fondamental que nous aurons à faire ressortir chez les Hindous. Si, chez les Chinois, les abstractions se trouvent au-delà de leur religion précisément parce que le

fond de celle-ci est si pauvre, nous rencontrons chez les Hindous le cas contraire. D'un côté il y a, il est vrai, ici aussi une opposition entre la religion et la philosophie quant à la forme, mais d'autre part la religion et la philosophie hindoues ont même fin ; elles s'efforcent l'une et l'autre vers la *même* issue. Chez les Hindous, il se présente ce cas que la philosophie sépare de la religion la représentation, la formation de l'imagination, qu'elle essaie de comprendre le culte par la pensée, d'exprimer la matière proprement dite de la religion sous forme de pensée et de se diriger vers le but par une construction de la pensée. Dans l'ensemble, nous voyons ici la philosophie se trouver identique à la religion. Toutes deux n'ont qu'un même fondement, la substantialité qui d'une manière générale domine en Orient. Plus précisément cette substantialité se définit comme substantialité essentiellement intellectuelle, comme chose pensée qui n'existe que dans et pour la pensée, mais qui est non seulement objective, chose objective pour la pensée, mais qui est la pensée subjective même non seulement dans ce sens que c'est Dieu qui, comme esprit, est pensant, mais que la pensée subjective, notre pensée, est la pensée comme telle, c'est-à-dire que la pensée pure est le fondement absolu. — D'après cet aspect de la substantialité et le rapport de l'âme à cette valeur solide *(Gediegenheit)*, la pensée orientale est différente de la pensée européenne et même s'oppose à elle de façon rigoureuse. La représentation et la pensée européennes modernes ont pour fondement l'être en soi du sujet, la liberté subjective. *Moi*, je sais, je suis convaincu, *mon* opinion, *ma* volonté sont valables pour moi *(gilt mir)*. Ces déterminations qui se rattachent à la liberté subjective s'opposent dans le milieu européen à l'unité substantielle. Ce qu'il y a d'extrême, d'exclusif dans la pensée européenne détient toute la contingence de la volonté, de la représentation et de la pensée ; en ce sens c'est le point extrême de la vanité. S'opposant à cette

extrémité, à cette subjectivité exclusive, l'unité solide domine en Orient ; il n'y a en elle nulle vanité, c'est le terrain où toute vanité se consume. C'est pourquoi le principe oriental conserve pour nous de l'intérêt bien que l'imagination s'y déploie sans bornes et que la mesure n'y soit pas observée ; cet intérêt consiste à laisser l'esprit baigner dans cette unité, éternelle et calme, afin qu'il se purifie de toute vanité, de toute contingence, etc. L'esprit n'acquiert de la force qu'en se retrempant dans l'unité absolue. La faiblesse consiste à n'exister que pour soi, à persévérer en soi, c'est là précisément se perdre dans la vanité. — Nous devons donc retenir cette détermination. Cependant il est tout aussi important que cette unité substantielle soit saisie comme unité subjective, c'est-à-dire comme pensée subjective. Subjectif et objectif ne font qu'un dans l'Inde ; mais tandis que la substantialité même est intellectuelle et définie comme pensante, il manque en réalité le côté de la subjectivité pensante ; c'est là une différence avec la pensée européenne. La position hindoue n'est essentiellement que substantielle ; c'est là le défaut oriental. Cependant ce substantiel n'est pas matériel. Quand je dis : la matière est l'absolu, c'est là aussi une détermination de la pensée ; la matière aussi n'est que pour la pensée (tandis que ce que j'ai devant moi est particulier). Mais l'intellectuel n'y est pas posé comme intellectuel. Dans l'Inde, au contraire, l'intellectuel est posé comme pensée.

III L'Inde d'ailleurs n'a été révélée que ces derniers temps aux Européens comme un immense domaine de connaissances et de représentations, de mythologies, de religions, de mœurs, d'usages, de poèmes énormes, de géométrie, d'astronomie, etc., tout cela des objets en soi bien étendus. Il est bon de remarquer en général tout de suite que nous trouvons aussi chez les Hindous des philosophies abstraites et une logique très formelle développée.

En ce qui concerne l'antiquité de la sagesse hindoue, beaucoup de savants ont redit et honoré les chiffres élevés des Hindous, mais dernièrement on a eu connaissance de leurs ouvrages astronomiques et on y remarque que leurs gros chiffres n'ont à notre sens rien de chronologique ; on a donc expliqué et démontré que l'âge reculé de la sagesse hindoue ne correspond à rien ; il n'y a sans doute rien de plus incohérent, de plus imparfait que la chronologie des Hindous. En poésie, en astronomie, en mathématiques, ils font preuve d'une grande culture ; mais ils ne sont pas faits pour l'histoire. Ils ont des chronologies déterminées, des ères, mais il ne se trouve là pour nous aucune consistance, aucune cohésion. On avait cru tenir un point fixe dans l'ère première sous le règne du roi Wikramaditya qui vivait, dit-on, environ en 50 avant Jésus-Christ. On reportait à la même date le drame de *Sakontala* et d'autres œuvres poétiques ; Kalidasa, l'auteur de *Sakontala*, vivait, dit-on, à la cour de Wikramaditya. Mais de nouvelles recherches ont fait découvrir qu'il y a eu beaucoup de rois de ce nom, plus d'une demi-douzaine. On ne sait donc pas quelle fut cette époque. Quelques-uns l'ont reportée au xve siècle avant Jésus-Christ, d'autres au xie après Jésus-Christ. On donne une immense série de rois ; mais tout est confus.

La mythologie hindoue est très développée et grandiose ; la philosophie y doit être regardée comme identique à la religion ; ses représentations religieuses en constituent la philosophie, de sorte que les intérêts de la religion sont les mêmes que ceux que nous trou-

vons dans la philosophie. La mythologie présente, il est vrai, le côté de l'incarnation, de l'individualisation, et l'on pourrait croire qu'elle se distingue davantage du général, de l'aspect idéal, abstrait de la philosophie. Cependant, pour l'incarnation, il ne faut pas avec les Hindous y regarder de si près ; presque tout, dieux, rois célèbres, brahmanes, yogui, des animaux mêmes, passent pour des incarnations de Brahma ; et tout ce qui paraît ainsi se déterminer comme individualité se perd tout aussi rapidement dans l'universel, passe et se fond dans les effluves de l'universel. Ceci est à remarquer essentiellement.

Or, comme dans l'Inde les représentations religieuses ont mêmes fondements que la philosophie, le cas se produit aussi que les livres sacrés des Hindous, les *Védas*, forment la base de leur philosophie ; nous les connaissons de mieux en mieux. Ils contiennent surtout des prières aux nombreuses représentations de Dieu, puis des prescriptions sur les usages, les sacrifices, etc., et sont d'époques toutes différentes. Certaines parties paraissent fort anciennes, sont sans aucun doute postérieures, par exemple la partie concernant le culte de Vichnou ; on parle anciennement déjà de Vichnou, mais non de ses multiples incarnations ; il s'y est mêlé des représentations de figures, d'événements historiques. Dans l'ensemble, les Védas renferment le contenu de la philosophie hindoue. On y trouve même préfigurés les systèmes athées de l'Inde, ils ne manquent pas assurément de dieux, mais ils les expliquent à leur manière ; ils se réfèrent souvent en effet aux Védas. La philosophie hindoue occupe dans

la religion des Hindous une place analogue à celle de la philosophie scolastique au Moyen Age dans la dogmatique chrétienne ; la foi de l'Église chrétienne y est présumée et en fait le fond.

La conception hindoue est la suivante : il y a une substance universelle qui peut être conçue soit de façon plus abstraite, soit de façon plus concrète ; tout provient d'elle, est engendré par elle ; ces productions sont des dieux, des héros, des puissances universelles, des formations, des phénomènes d'une part, et, d'autre part, les animaux, les plantes, la nature inorganique. L'homme se trouve au milieu, et ce qu'il y a de plus sublime dans la religion comme dans la philosophie, c'est que l'homme s'identifie à cette substance soit par des sacrifices, par le recueillement, des prières, des pénitences, ou bien en s'adonnant à la pensée pure, c'est-à-dire à la philosophie.

III Le caractère fondamental de la philosophie hindoue est compris dans les conceptions universelles de l'Orient, d'une manière générale dans l'intuition orientale, notamment l'intuition hindoue. — Il existe dans l'Inde une grande quantité de systèmes philosophiques, théistes et athées, qui ont tout au moins une base commune. Elle est très simple. Dans cette religion hindoue si extraordinairement extravagante, qui se livre toute à l'imagination, on distingue cependant une chose ultime, Brahm ou Brahma, ou encore Brahman. Cette unité passe pour suprême et l'homme a pour destination de s'identifier à ce Brahm. Les sacrifices, les usages, etc., sont la voie pour y parvenir. Mais ce genre de culte est considéré dans l'Inde même comme inférieur à l'effort de la pensée pour s'abîmer dans cette unité et ceci

paraît être une attitude philosophique ; ce n'est toutefois qu'une marche à l'inconscience, un vide intérieur de la conscience, un état d'inactivité, sans représentation, qui n'est ni méditation, ni même réflexion, mais une morne rêvasserie et c'est là Brahm lui-même.

IV Les principaux traits suivants sont compris dans la religion hindoue (nous les mentionnons parce qu'avec cet élément religieux s'accorde tout l'ensemble de la philosophie, son commencement et sa fin).

Ce qui se présente d'abord, le fondement absolu, se détermine dans la religion hindoue comme Brahma *(masc.)* ou Brahm *(neutre)*, c'est la pensée en général sous la forme d'un sujet. C'est là l'élément primordial d'où dérivent toutes les théogonies et toutes les cosmogonies. Quand on parle de religion, de théogonie, de création hindoues, cela seul est le fondement, tout emprunte à cela seul son origine. Si l'on considère spécialement les poèmes, les doctrines, les systèmes hindous, il est certain que cela s'y présente différemment. Toutefois il n'y a pas de fondement solide, positif sauf ceci que Brahm est ce qui vient d'abord ; et c'est aussitôt déterminé comme pensée — cet élément simple qui, sorti de lui-même, est passé dans toutes les formes, puis aussi est rentré en soi, devenant ainsi seulement créateur et actif. C'est de ce fondement que dérive le monde entier, l'univers en général, demeurant toutefois dans le divin, dans l'unité avec le divin. On trouve dans les ouvrages didactiques cette théorie que c'est là l'idée chrétienne de la création ou tout au moins quelque chose d'apparenté. Mais pour nous l'univers signifie le monde actuel ; pour les Hindous, au contraire, ce monde-ci, cette existence-ci, pour nous prosaïque, est aussi bien divin que Brahma lui-même. Grâce à son imagination l'Hindou divinise tout le présent, il en fait une adoration poussée au fantastique. Les Chinois ont une histoire très ancienne, les Hindous sont au contraire parfai-

tement incapables de comprendre l'histoire; quelque anciennes que soient leurs traditions, leurs légendes, etc., ils ne possèdent, à vrai dire, rien d'historique. Ils ont une pluralité divine, démesurée même ; quelques grands traits seuls y sont communs. Le développement ultérieur en est abandonné à l'émigration. C'est pourquoi il est si difficile d'établir la mythologie hindoue ; des milliers de traits y sont en désaccord avec les autres. Les déterminations capitales sont Brahma, Vichnou, notamment sous la forme de Krichna, puis Siwa ou Mahadewa ; ces trois personnes forment la Trimourti et on peut y voir aussi une allusion à la Trinité chrétienne. Le soleil, le ciel, les montagnes et les animaux sont aussi des dieux ; mais ils apparaissent tout de suite comme subordonnés et s'évanouissent dans les formations plus élevées, comme aussi Vichnou disparaît dans Brahma. Brahma est le divin en général ; mais quand il a les montagnes en même temps pour ses formations, cela produit les plus énormes contrastes : la pensée tout à fait abstraite est comprise dans les objets les plus extérieurs comme existence immédiate. — Le fondement est donc que l'Absolu, Dieu est l'Unique, sous la forme du penser *(des Denkens)* comme pensée, en sorte que cette forme, pour être pensée, est en même temps la pensée existante. Cette pensée existante se trouve chez les Brahmanes, qui appartiennent à une caste déterminée ; elle se produit en eux notamment grâce à la lecture des Védas, les livres sacrés des Hindous. S'occuper des Védas est pour eux une existence divine immédiate.

La fin des Hindous c'est en général de s'unir à l'Unique, de s'élever à cette pensée unique, exister comme cette pensée. Cette existence comme pensée est immédiate chez les Brahmanes ; ils sont du fait de leur naissance la pensée divine et sont aussi révérés par les autres comme des dieux. Il est un moyen pour ceux qui appartiennent aux autres classes de rentrer en eux-mêmes, de passer leur vie dans

l'intuition pure, de se mortifier, de se défaire de l'extériorité de la vie et de toute vitalité. Il y en a qui se tiennent par exemple dix ans debout sur un modèle, puis restent assis aussi longtemps. Les amis ont soin de leur nourriture. Grâce à cette conduite, l'Hindou se fait pensée pure, cette pensée pure qui est Brahm lui-même. C'est là l'intuition tout abstraite qui ne voit rien, la pensée pure qui ne pense rien. — Le but capital est donc d'exister en Brahm et d'éviter ainsi la mort et la conséquence de la mort d'un autre qui n'a pas encore de cette manière acquis l'existence. Un homme plongé dans le sensible, dans les désirs, ne parvient pas à ce degré ; il se trouve après la mort dans une condition nouvelle, demeure dans le temps, dans l'existence subordonnée, traverse une condition bestiale, inhumaine. C'est là le fondement de l'hindouisme. Pour l'individu humain le but consiste donc à parvenir à cette existence.

A cela se rattache la philosophie, un seul chemin étant le chemin révélé ; il se caractérise par la prière, le jeûne, les ablutions sans fin et autre chose de ce genre ; puis il faut sacrifier aux brahmanes et par eux à Brahm ; c'est l'unique chemin, celui que nous nommons en général culte. L'autre voie est définie par cette condition, s'introduire de force dans cette abstraction. Il s'y rattache en même temps une espèce de philosophie, dite doctrine Yoga. Un Yoghi est un homme qui s'impose des pénitences et si ces pénitences s'exécutent par la voie de la pensée, cette doctrine est une philosophie. Une troisième méthode est la philosophie proprement dite, le chemin est la pensée développée, définie. Nous n'avons à ce jour que peu de renseignements sur cette méthode.

Nous n'en avons connaissance que depuis peu d'années bien que l'on parle depuis plus de deux mille ans de la philosophie des Hindous. On a été instruit à ce sujet notamment par le consul anglais COLEBROOKE. Il a fait connaître d'une

façon très détaillée des extraits d'œuvres philosophiques hindoues ; il parle ainsi d'un ouvrage intitulé Yoga-Sastra ou Yoga-Sutra, mais n'indique que la matière des quatre chapitres qu'il contient, toutefois elle est suffisamment caractéristique et indique le fond intime de la religion de ce peuple. « Le premier chapitre traite de la contemplation[1] *(Anschauung)*, le deuxième, des moyens pour parvenir à cette contemplation. » Nous ne savons si cette contemplation offre un sérieux intérêt ; il faut admettre plutôt le contraire, car le véritable Yoghi s'élève en une fois à cette position. « Le troisième chapitre concerne l'exercice du pouvoir transcendant », à savoir qu'il est possible d'acquérir ce pouvoir surnaturel. Nous savons par d'autres indications de COLEBROOKE que ce pouvoir consiste par exemple en ceci qu'on peut soudain traverser le ciel en volant, nager, plonger au centre de la terre, qu'au point de vue matériel on a toute puissance, etc.[2]. Le quatrième chapitre seulement traite « de l'abstraction ou de la singularisation spirituelle[3] ». C'est la félicité suprême, Brahma n'est pas supérieur. Tous les dieux ne jouissent de cette félicité que s'ils sont représentés dans ce penser soi-même *(Sichdenken)*, s'ils s'appliquent à cette abstraction et s'y maintiennent.

La doctrine détaillée de ces choses est la philosophie proprement dite, cette félicité n'y est plus contemplation immédiate, l'absorption en soi-même, mais elle ne peut s'acquérir que par l'observation déterminée de la nature et de l'esprit.

1. En français dans le texte.

2. *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Vol. I (London, 1824) : *Essay on the Philosophy of the Hindus.* Part. I (read June, 21, 1823), p. 19-43 ; Part. II (read February, 21, 1824), p. 92-118, by Henry Thomas Colebrooke (H.). Cf. p. 36 et ci-après, p. 277 sq.

3. Id., *Ibid.*, p. 25.

II Ce n'est que depuis peu que nous avons eu des renseignements importants sur la philosophie hindoue. On a beaucoup parlé, il est vrai, de la sagesse des Hindous, mais ce qu'on entendait par là était plutôt un recueil de représentations religieuses et de philosophèmes qu'à proprement parler de la philosophie ; il faut l'en distinguer parce qu'ici c'est la pensée en tant que telle qu'il faut appréhender. En ces tout derniers temps on a eu réellement connaissance des systèmes philosophiques des Hindous grâce à l'Anglais COLEBROOKE, président de la Société asiatique de Londres. COLEBROOKE nous a donné, dans les publications de cette Société, notamment des extraits de deux systèmes philosophiques des Hindous qui sont très instructifs et mettent un terme à tous les discours et toutes les opinions sur la sagesse, la magie, etc., des Hindous, où régnait la confusion. Ce que dit Frédéric de Schlegel dans son livre *Sur la langue et la sagesse des Hindous* est surtout emprunté aux idées religieuses. Parmi les Allemands il a été, il est vrai, un des premiers à s'occuper de la philosophie hindoue ; toutefois il n'est pas allé bien loin dans cette voie et à l'occasion on voit bien qu'il n'a pas lu autre chose que la table des matières du *Ramayana*. COLEBROOKE connaît la langue hindoue ; il a étudié le sanscrit (car les possibilités de falsification sont nombreuses) et il a donné des extraits des Védas. Ses études sont donc le premier document certain que nous ayons sur la philosophie hindoue.

COLEBROOKE dit : « Les Hindous possèdent de vieux systèmes philosophiques ; ils en considèrent une partie

comme orthodoxes s'ils sont en accord avec la théologie et la métaphysique des Védas ; puis ils ont aussi des systèmes qu'ils considèrent comme hétérodoxes parce qu'ils ne s'accordent pas avec les doctrines de leurs livres sacrés. » Il y a donc d'abord les systèmes hindous « qui sont essentiellement orthodoxes ». Une partie de ceux-ci « enseignent l'art de penser raisonnablement, ayant seulement *ce* but de soutenir l'explication des Védas ; une autre partie extrait du texte de ces livres fondamentaux une psychologie raffinée (cultivée, pensée, distinguée) » et cette psychologie « conduit à la négation du monde matériel » (c'est-à-dire qu'il n'a rien de vrai). Il y a donc deux de ces systèmes dont l'enseignement dans l'ensemble se borne à l'explication des Védas ; et ces « deux écoles » s'appellent « *Mimansas* ». La deuxième forme ou plutôt la forme des systèmes qui s'en distinguent est la doctrine *Nyaya* dont Gautama passe pour être l'auteur. C'est un système philosophique qui développe spécialement les règles du raisonnement, qui est donc plutôt logique et Colebrooke dit « qu'on peut le comparer sans inconvénient à la logique *(dialectics)* des écoles péripatéticiennes ». On trouve ici encore une subdivision « appelée *Vaiseshica* », c'est la philosophie de Canade qui soutint comme Démocrite l'atomisme. Mais la doctrine capitale est un troisième système philosophique différent des Mimansas comme des doctrines de Gautama et de Canade qui, comme les systèmes précédents, se divise en deux écoles, c'est la doctrine de *Sanc'hya*. L'une de ces écoles représente la doctrine *Sanc'hya* proprement dite, « l'autre est

appelée *Yoga*[1] ». On a plusieurs ouvrages très anciens traitant de ces deux systèmes *Nyaya* et *Sanc'hya* que nous étudierons de plus près, ou plutôt de très anciens extraits de ces ouvrages : de brefs aphorismes appelés sutras ou « *memorial verses* », *versus memoriales* qui ont été fort répandus et également interprétés par un nombre de gens incalculable[2].

I

Comme auteur du système Sanc'hya on cite CAPILA, « un vieux sage ». On a sur sa vie plusieurs récits. Les uns disaient qu'il était un fils de Brahma, l'un des sept grands Rishis ou saints, comme son disciple Asuri ; pour un autre, c'était une incarnation de Vichnou. Mais certains le contestent et affirment « qu'il était une incarnation d'Agni » (*ignis* s'y rattache) et « identique au feu[3] ». Sa doctrine, de même, est exposée de diverses manières ; il y a des exposés détaillés, d'autres plus brefs, précisément sous forme « de sutras ou d'aphorismes » ou *versus memoriales* dont on n'est pas sûr s'ils sont de Capila lui-même ou s'ils ont été rédigés par ses disciples et s'ils existent d'ailleurs encore. La plupart ont été rédigés plus tard et accompagnés de gloses. Le discours principal est « un court exposé en vers appelé Carica » qui passe pour particulièrement achevé. « Il comprend soixante-

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 22 sq.
3. *Ibid.*, p. 20 sq.

douze stances et a été expliqué par d'innombrables commentateurs[1]. » Ces vers sont par conséquent la source principale. Colebrooke ne sait rien dire de précis sur les prosateurs « en ce qui concerne l'âge probable aussi bien des aphorismes attribués à Capila lui-même que de ces *versus memoriales* », Colebrooke remarque seulement « qu'ils sont rappelés et cités dans des ouvrages philosophiques (nombreux et déjà anciens), même d'écoles différentes, et sont par conséquent considérés comme authentiques ». Il n'a rien trouvé de plus précis[2].

La doctrine Sanc'hya comprend deux ou trois écoles diverses qui ne diffèrent que par des particularités suivant les ouvrages et les commentaires que l'on prend pour base. Elle est considérée en partie comme hétérodoxe, en partie comme orthodoxe[3]. C'est la différence capitale.

III La doctrine Yoga, « l'autre système de même tendance, appelé d'ordinaire Yoga-Sastra ou Yoga-Sutra, est attribué à Patanjali et aussi à une personne incertaine ». Celle-ci « est dite théiste », l'autre, celle de Capila, « athée »[4] — ce qui est équivoque ; car, dans l'Inde, ces distinctions offrent bien des difficultés.

II-IV (IV N. H.) Colebrooke dit : « La tendance expresse de toutes les écoles de la doctrine Sanc'hya, l'école théiste aussi bien que l'école athée et mythologique, de même la fin

1. *Ibid.*, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, p. 24 sq.

des autres systèmes hindous de philosophie, est d'enseigner les moyens qui permettent d'acquérir la félicité éternelle après ou avant la mort. » Il cite un passage de Védas où il est dit : « Ce qu'il faut connaître c'est l'âme ; il faut la distinguer (la séparer) de la nature. Car (*thus*, se distinguant, distinguée ainsi) elle ne reviendra pas » (ne reviendra pas après la mort), c'est-à-dire qu'elle n'est plus soumise à la métempsycose, à la migration des âmes ; elle échappe à la corporéité, elle n'apparaît plus dans un autre corps, comme individu nouveau. « De même toute la tendance de la doctrine Vedanta (la deuxième partie des Mimansas) est d'enseigner une doctrine grâce à laquelle on peut parvenir à s'affranchir de la métempsycose. » On dit dans la philosophie Sanc'hya : « Par le moyen de la science (de la vraie connaissance, *true knowledge*) seulement, on peut acquérir l'affranchissement complet et sûr (stable) du mal ; les moyens qu'offre le monde (temporels, *temporal*), qu'ils consistent à s'adonner au plaisir ou à éloigner un mal de l'esprit ou du corps, par exemple un médicament[1], sont dans ce but insuffisants. Même les moyens spirituels de la religion pratique sont imparfaits[2]. C'est là une allusion « au procédé de la révélation » dont la doctrine Sanc'hya dit qu'il n'agit pas suffisamment. Il consiste « dans l'accomplissement des exercices religieux (cérémonies) ordonnés

1. *Ibid.*, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 27.

dans les Védas ». Parmi ceux-si se trouve en particulier le sacrifice d'animaux : « Toutefois une loi générale dit de ne blesser aucun animal. » Le gain du sacrifice est donc équivoque[1], c'est pourquoi la philosophie Sanc'hya n'admet pas en ce cas la doctrine des Védas : « Le sacrifice, le moyen le plus actif parmi les cérémonies, est lié à l'immolation des animaux et par suite n'est ni innocent ni pur ; la récompense céleste d'une action pieuse n'est que passagère[2], et il n'en résulte pas une libération définitive.

II-III D'autres procédés de libération sont les immenses pénitences que s'imposent les Hindous ; ainsi tel individu tient pendant dix ans les bras en l'air, et voyage ainsi çà et là, ou bien il ne se couche pas pendant dix ans, se tient toujours debout et dort aussi debout ; d'autres restent assis des années, immobiles, à un endroit et ne considèrent que le bout de leur nez. Il est clair que ces procédés sont insuffisants. Suivant nos idées, les pénitences supposent un crime qu'il faut expier, un mal que l'on a fait et qu'on veut réparer en se punissant soi-même ; en s'imposant le mal à soi-même, on espère l'anéantir ainsi. Ce n'est pas le cas chez les Hindous ; chez eux, ce n'est pas la notion de châtiment qui est la raison des pénitences, mais l'idée que la vie, l'activité, etc., sont choses vaines ; c'est pourquoi ils s'efforcent d'étouffer tous les désirs, toutes les passions, tous les besoins, ils recherchent

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 27.

l'indifférence absolue, la perte de la conscience, le vide de l'esprit. Cet état passe pour la perfection, la félicité ; ainsi l'Hindou pense qu'il est un avec Brahm. Brahm est le substantiel, l'Un absolument immatériel, incorporel, l'Être suprême, comme le nomme l'entendement. Pour nous c'est l'objectivité, qui est différente de nous et s'oppose à nous comme ce qui est *(Seiendes)*. A y regarder de plus près, cette objectivité disparaît chez l'Hindou. En effet, quand il se recueille, quand il rentre dans ses pensées, quand il se concentre dans sa conscience, il trouve Brahm. Même dans cette concentration, dans ce profond recueillement en lui-même, dans cette simplification de la conscience qui ne sait rien, qui n'existe que comme inconscience, il est Brahm lui-même. Le fait de demeurer dans ce recueillement, dans cette retraite est considéré comme accueil et stabilisation en soi de cette unité. Cette unité avec Brahm, c'est-à-dire la félicité, est acquise chez les Hindous de diverses façons, soit par le culte comme tel — ce sont les procédés que nous avons décrits —, soit par la pensée. Donc, la fin principale de la philosophie hindoue étant d'acquérir cette félicité par la pensée, par la science, ils paraissent vouloir dire que, en considération de cette félicité, l'occupation de la pensée avec elle-même est l'état le plus sublime que l'on peut atteindre. Nous avions vu que ceux qui s'en tiennent au culte extérieur ne peuvent atteindre cette perfection, mais sont soumis à la métempsycose. La doctrine Sanc'hya dit que même les dieux, par exemple Indra, le dieu du ciel visible, ne sont pas exceptés de cette condition : « Des milliers

d'Indras et d'autres dieux, dit COLEBROOKE[1], se sont effacés dans la succession des périodes. » Au contraire, l'esprit qui se plonge dans Brahm et qui l'est ainsi même immédiatement, cette vie contemplative de l'âme, est, dit-on, soustrait à tout changement.

En conséquence, « une délivrance parfaite (achevée) et durable (éternelle) de tout genre de mal est — d'après la doctrine Sanc'hya — la félicité obtenue par l'acquisition de la connaissance parfaite », par la vraie science. Celle-ci ne se distingue donc de la religion proprement dite que parce qu'elle a une théorie de la pensée détaillée, qu'elle ne fait pas de l'abstraction des Hindous quelque chose de simplement vide, mais qu'elle l'élève jusqu'à signifier une pensée déterminée ; car cette science, cette connaissance « consistent dans l'exacte distinction des principes qui se présentent à la perception (qui sont perceptibles extérieurement) et ceux qui ne sont pas accessibles à la perception immédiate (qui ne sont pas perceptibles) », c'est-à-dire des principes du monde matériel, de celui du monde sensible et de celui de la connaissance qui est l'âme immatérielle[2]. Nous pouvons dire aussi : l'esprit immatériel, c'est-à-dire le principe suprême de la connaissance, la source, la raison du principe qui connaît.

II Le système Sanc'hya comprend ces trois parties principales : 1° les modes de la connaissance ; 2° les objets de la connaissance, les principes ; 3° le mode

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 27.

plus déterminé de la connaissance de ces principes. On commencera par indiquer les modes de la connaissance.

1

II-IV D'abord on distingue *trois sortes d'évidence* par lesquelles on peut acquérir la connaissance *(démonstration*[1], *certainty).* En dehors de celles-ci se trouve l'intuition[1] immédiate *(Anschauung)*, « car elle caractérise des êtres supérieurs » qui sont déjà parvenus à la perfection. Les trois espèces d'évidence sont premièrement la perception[1] *(Wahrnehmung)*, deuxièmement l'inférence[1] *(Folgerung)* ou raisonnement, troisièmement l'affirmation[1] *(Versicherung)*, c'est-à-dire la sûreté, la solidité d'une connaissance. COLEBROOKE dit que « toutes les autres sources[1] *(Arten)* de la connaissance peuvent être ramenées à ces trois-là. La comparaison ou l'analogie, la tradition, l'aptitude à apprendre *(capacity)*, l'aspect[1] *(Ansicht)*, etc., y sont compris ». D'autres philosophes ont d'autres formes ; dans ce système, dont COLEBROOKE ne veut expressément indiquer que les points principaux, la connaissance est selon lui ramenée à ces trois sources. — La *première*, la perception, est conscience immédiate et n'a pas besoin d'explication. Pour la *seconde*, le raisonnement, que nous pouvons nommer aussi conclure, conclusion *(Schliessen, Schluss)*, ce système ne fait que

1. En français dans le texte.

passer d'une détermination à l'autre. C'est la connaissance médiate *(vermittelnd)* en général et à trois formes. Dans la première, on conclut d'un éffet à une cause ; dans la seconde, on conclut d'une cause à un effet ; dans la troisième, on conclut d'après une condition, un rapport qui diffère du rapport de cause à effet, par exemple d'après l'analogie, d'après l'expérience respective. Nous constatons qu'ils ont essayé de dégager des formes générales de penser. On les explique par des exemples : premièrement, on suppose la pluie d'après un nuage qu'on voit s'assembler ; deuxièmement, du feu sur une colline d'où monte de la fumée ; en troisième lieu, on conclut à la couleur particulière d'une fleur là où on en remarque l'odeur ; ou au mouvement de la lune quand on l'aperçoit à des moments différents en des endroits différents ; ou à la salure de la mer d'après une quantité d'eau de mer, etc. Ils ont relevé des formes de ce genre. Ce sont des rapports d'entendement simples et secs. La *troisième* source d'évidence, l'affirmation, appelée aussi tradition, est expliquée comme assertion (assurance) d'une véritable révélation *(explained as intending true revelation)*. Les commentateurs croient comprendre par là qu'il s'agit des Védas ou de l'Écriture sainte, mais aussi du souvenir de ces mortels (*gifted mortals*, parvenus au degré de la perfection, de la sagesse, de la connaissance) qui se rappellent distinctement les événements de leurs vies passées et de mondes différents. — Dans un sens plus général, c'est l'affirmation de toute vérité, c'est-à-dire une certitude immédiate, l'affirmation dans la conscience, de même une percep-

tion extérieure « contenant tout genre de communication orale et littérale ». De ces trois sources, exactement utilisées et appliquées, on fait découler la véritable connaissance et celle-ci consiste à connaître exactement les principes[1]. Nous parvenons ainsi des formes de la connaissance à la matière de la connaissance, c'est-à-dire à des principes déterminés.

2

II En ce qui concerne ces principes ou les objets de la connaissance, le système Sanc'hya n'en compte pas moins « de vingt-cinq » ; d'abord ceux qui sont productifs et non des produits ; deuxièmement ceux qui ne sont que des produits, et troisièmement des principes qui ne produisent pas et ne sont pas produits ; il n'y règne d'ailleurs aucun ordre logique. Je les indiquerai pour montrer ce que leur énumération a de superficiel.

II-IV « Le premier est *la nature*, Pracriti ou Mulapracriti », la nature universelle, le fondement absolu, « la racine ou l'origine formatrice (plastique) de tout, le premier Un, la cause matérielle générale (universelle)[2] ». C'est le principe tout à fait général, informe en soi, représenté en partie comme « identique à Maya, l'illusion », et d'autre part « identifié par les commentateurs mystiques à Brahmi, la puissance ou la force de Brahma ».

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 28 sq.
2. En français dans le texte.

III-IV Maya est le principe du phénoménal, du changement, de l'extériorité. Au total Brahma ou Brahm n'est que cet Un, l'intérieur ou la pensée qui demeure pour soi. Il est improductif. Le Logos n'est pas ce qui détermine, le facteur déterminant est la nature ; elle est ce qui produit ; si elle doit paraître unie à Brahm, comme veulent les mythologues, elle doit avoir une représentation particulière — précisément comme *puissance* de Brahm, comme principe de l'altérité, de l'extériorité, en général comme élément formateur auquel précisément se rattache Maya. Le principe devient ainsi productif.

II-IV « C'est la matière éternelle, confuse, indiscernable ne comprenant pas de parties, productive, mais non production. » C'est la substance absolue. Nous comprenons par là la vie infinie ; mais il ne s'agit ici que de la matière en une entière confusion.

« Le deuxième principe est l'*intelligence*[1] *(Verstand)* », en général « la première production de la nature » — toutefois on la dit aussi non créée —, et même « productrice d'autres principes ». Cette intelligence aussi est rattachée à des représentations mythologiques. Les commentateurs disent qu'elle est « le grand Un », et ceci est reconnu (distingué) de façon déterminée comme trois dieux « par l'activité (l'influence) des trois qualités, la bonté, le mal (la passion, *foulness*, à proprement parler l'impureté, la laideur) et les ténèbres ; *une* personne et trois dieux *(éca múrtis trayó deváh)* ». Murti signifie la personne et cet Un se nomme donc aussi trimurti. C'est la trinité hin-

1. En français dans le texte.

doue, « à savoir Brahma, Vichnou, Maheswara (ou Mahadewa ou Siwa) ». Ensemble ils forment la divinité en général, et séparés *(distributive)* ils appartiennent à des êtres particuliers.

La *conscience (consciousness)* vient en troisième lieu, c'est plutôt « l'égoïté » (*Ichheit, egotism*, le Moi, la conscience de moi-même) ; son action particulière *(function)* consiste dans la conviction de soi-même (la connaissance égotiste — *selbstisch* — de soi-même — *selvish conviction*) ; c'est la foi (la représentation) que dans toute perception et toute réflexion *(in perception and meditation)* c'est *Moi* qui suis en jeu, que je m'y trouve, que j'y suis compris, que j'y suis présent, « que c'est *Moi* que les objets des sens concernent, que d'une manière générale *je suis* ». C'est donc là le troisième principe, la conscience « qui découle du principe de l'intelligence *(the intellectual principle)* et produit les principes suivants ».

Quoique le lien de tout cela soit assez lâche, on ne peut méconnaître toutefois qu'il y ait un enchaînement sensé, une suite sensée. En premier lieu, l'Un immatériel, puis l'intelligence en général, l'intelligence ensuite qui se détermine, la conscience, le Moi. Le Moi produit ensuite d'autres principes. C'est là une progression logique. En étant conscience, je suis distinct de Moi et de l'Extérieur ; ainsi pénètre dans la conscience la pluralité extérieure. Le Moi est donc ce qui sépare, ce qui produit des principes, des différences.

II-IV Les cinq principes suivants doivent encore être conçus comme idéaux, comme non existants ; ce sont cinq fins rudiments *(Anfange)* du sensible « ou des

atomes, perceptibles seulement par des êtres d'ordre supérieur, non par les sens plus grossiers des hommes », c'est-à-dire par la pensée seulement. « Ils dérivent du principe de la conscience et produisent eux-mêmes les cinq éléments plus grossiers : la terre, l'eau, le feu, l'air, l'espace. » C'est là en effet un assemblage maladroit ; nous ne nommerions pas l'espace parmi les éléments physiques.

Puis viennent les « onze organes des sens et de l'action qui naissent aussi de l'égoïté (de la conscience). Dix d'entre eux sont extérieurs : cinq déterminations du sens *(Sinn)* et cinq principes d'activité ; le onzième est intérieur et fait partie du sens ainsi que de l'activité : le sens intérieur (*Mind*, c'est l'intelligence en général). Les cinq organes des sens (organes de la sensibilité) sont : l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau ; les cinq organes de l'action sont : la voix ou l'organe du langage (la bouche), les mains, les pieds, la terminaison excrétoire des entrailles (la sortie des intestins), et cinquièmement l'organe de la génération ». Le onzième organe est apparenté à tous, mais, en qualité d'organe du sens intérieur, relève plutôt de l'intelligence et de la conscience. — « Ces onze principes des sens et de l'activité constituent avec les deux précédents principes de l'intelligence et de la conscience les treize instruments[1] (moyens) de la connaissance. Un sens extérieur perçoit, un sens intérieur examine ; la conscience fait l'application à l'égoïté (attribue au Moi le résultat

1. En français dans le texte.

de l'examen); l'intelligence décide et un organe extérieur » de l'activité « exécute ».

Il s'y ajoute encore, comme principes 20.-24., cinq éléments extérieurs produits par les cinq « rudiments » indiqués ci-dessus, à savoir : 1° un fluide éthéré qui occupe l'espace, c'est l'élément de l'ouïe qui transporte le son ; 2° l'air à qui revient le perceptible, mais aussi la palpabilité ; 3° le feu auquel se rapportent la perceptibilité, la palpabilité et aussi la couleur ; 4° l'eau, où aux propriétés susdites s'ajoute le goût, et 5° la terre qui possède, en plus des quatre déterminations antérieures, l'odeur *(Geruch)*.

Cela fait en tout vingt-quatre principes ; mais, on le voit, ce n'est qu'une énumération ; ce sont là les premiers débuts de la réflexion, les premières déterminations de l'intelligence qui ne sont pas réunis sous forme systématique, ni même sous une forme sensée.

« Le vingt-cinquième principe est l'*âme*, appelée Purucha et aussi *Atman.* » On dit d'elle qu'elle n'est « ni produite, ni productive ». D'une part, on lui attribue la pluralité et la sensibilité, d'autre part aussi l'individualité, l'immatérialité, l'éternité ; on dit qu'elle est diverse, simple *(individual)*, sensible *(sensitive)*, éternelle, invariable, immatérielle.

III-IV L'âme réunit tous les principes en tant qu'ils sont aussi bien productifs que produits ; en elle, comme l'ultime, tout ce qui précède est nié, sauf le premier élément, qui lui-même ne produit pas, mais qui est le fondement de la production. Elle se distingue de tout, même de la nature, elle est donc toujours individuelle, une ; elle est l'être en soi, l'être pour

soi spirituel comme le primordial est l'être près de soi *(an sich)* ou l'extériorisation *(Aussersichkommen)*. L'âme ne se livre plus à l'activité.

II-IV Ici, par rapport aux ramifications de la doctrine Sanc'hya, intervient une différence : « Le système théiste de cette doctrine se représente sous le terme Purucha l'âme non seulement comme *une* κατ'ἐξοχήν *(not individual soul alone)* » donc non comme une chose individuelle, existant dans le monde, séparément et diverse, comme les athées l'admettent, « mais aussi comme Dieu (Iswara), souverain du monde[1] ». L'âme est donc pour les théistes ce que nous appelons le véritable Absolu Dieu.

On dit ensuite que l'âme est la chose capitale que l'on doit connaître. COLEBROOKE dit : « De l'observation de la nature, comme du fait de s'abstraire de la nature » et de tout ce qu'elle produit, « il résulte que l'union de l'âme et de la nature s'effectue, et cette unité[2] est le point d'appui et le lien secret *(blind join)* pour la conduite en général — l'unique principe, la

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 29-31.

2. I, 3, add. (a. t.) : comme le paralytique et l'aveugle s'unissent pour se transporter et se diriger [cette comparaison existe sans doute dans la représentation hindoue, mais elle ne se trouve dans aucune des sources mises ici à la disposition, ni dans le texte de Colebrooke traduit à peu près littéralement par Hegel. Non seulement pour laisser de côté la tradition douteuse de Michelet, mais pour en prouver effectivement l'invraisemblance, on a donné à ces passages les tournures en langue étrangère (ici : *blind join*). On n'a donné d'ailleurs les expressions, les phrases, etc., en langue étrangère que lorsque Hegel les a utilisées lui-même dans sa leçon ou lorsqu'il s'est écarté de la traduction littérale d'une manière qui lui est propre].

nature (?) est « ce qui porte, mais qui est dirigé, l'Autre », l'âme (?) « ce qui est porté, mais qui guide (qui dirige, *richtende*). Cette union de la nature et de l'âme fait que la création se produit qui consiste précisément dans le développement de l'intelligence *(intellect)* et des autres principes[1] ».

IV Tout ce qui précède est donc hors du monde. Les principes indiqués n'existent que pour eux. De même que dans notre Logique nous donnons le développement des principes avant la création, il en est ici également ainsi.

III Dans cette marche se montre tout particulièrement cette difficulté philosophique : la nature est présentée comme absolue, mais le vrai en sa concrète totalité ne peut jamais se montrer qu'à la fin.

II Cette unité est le point d'appui *(Halt)* en soi et pour soi, ce qui est, d'une manière générale, la production et la création de ce qui est et sa conservation. Le fondement en est une grande idée. C'est la représentation de la création comme d'une production, d'une réalisation de tous les autres principes comme résultant de l'unité de l'esprit et de la nature ; il y a là une négation de la nature et cette négation est ici comprise comme nécessaire. Cela est bien plus profond que le bavardage sur l'unité immédiate de l'esprit et de la nature. Quand on dit : les Anciens, les Orientaux et aussi les Grecs ont vécu dans l'unité avec la nature, ne sont pas sortis de l'état de nature, ce sont là des expressions ou qui ne signifient rien ou bien quelque chose de faux,

1. *Ibid.*, p. 30-32.

de superficiel. Car assurément l'âme, l'esprit existant est en rapport avec la nature et uni avec ce qu'elle a de vrai. Toutefois, si nous considérons la nature elle-même et la nature de l'esprit, nous voyons que l'esprit renferme essentiellement le moment *(Moment)* du rapport négatif à la nature. Une immédiate unité avec la nature n'est, en ce qui concerne l'esprit, qu'une vie grossière, matérielle ou même animale. Le spirituel existe également pour soi et l'élément nature dans l'unité avec l'esprit doit en même temps se poser comme négatif. — L'idée chez les Hindous, c'est donc que l'unité de la nature et de l'esprit qui existe en soi est mise de côté par la création et ne devient unité véritable que lorsque l'âme s'est délivrée de la création par la connaissance (c'est-à-dire en s'abstrayant de la nature). C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer.

II-IV Les Hindous disent : « Le désir de l'âme, c'est jouir ou se libérer. Pour l'une ou l'autre de ces destinations, l'âme est pourvue d'une personne subtile (*fein*, la corporéité). Celle-ci contient tous les principes en soi que nous avons indiqués, mais « quant à leur formation, le développement de ces principes ne va guère plus loin que les rudiments élémentaires », ce qui signifie que le développement de l'âme du côté matériel ne s'étend que jusqu'à un certain degré ; les principes qu'elle contient sont comme tels encore idéaux ou abstraits. Le développement élémentaire renferme ce que nous nommons l'en soi ou possibilité réelle. Dans le germe sont en soi contenues les feuilles et les fleurs d'une manière idéale, mais elles n'ont pas assez de force, ne

sont pas réelles. Ainsi dans cette unité l'âme a en elle aussi le principe naturel. « Cette personne ou cette forme subtile (entourage, *frame*) s'appelle *Lingam* » (c'est-à-dire la puissance active, génératrice, de la nature en général) et elle est honorée chez les Hindous au suprême degré. Elle est « primordiale, illimitée » et par suite le principe de la formation.

L'âme prend ensuite « un corps plus grossier », une corporéité plus grossière ; car, disent les Hindous, dans cette unité aux principes abstraits, elle est « incapable de jouissance » et « le corps plus grossier dont l'âme est nantie en vue de la jouissance se compose des cinq éléments, à l'exclusion de l'éther. Ce corps plus grossier est éphémère, tandis que la susdite personnalité subtile est plus durable et passe peu à peu par des corps divers (elle parcourt une corporéité successive) qu'elle utilise comme un acteur (un comédien) change de déguisement pour représenter divers caractères ».

II Pour faire obstacle à la chute dans une corporéité plus grossière, la philosophie, la pensée se présente comme moyen.

III Mais cette forme est encore bien subtile, elle « est représentée comme la flamme sur la mèche d'une lampe, se répandant quelque peu *(to a small distance)* au-dessus du cerveau ».

III-IV Alors commence la création. L'âme pourvue d'une corporéité plus grossière est la première chose qui fait partie de la création comme telle. Les principes (abstraits) ne faisaient que précéder. De l'âme créée on passe à « la création corporelle », c'est-à-dire à « des âmes pourvues de corps

grossiers ». Cette âme est donc ce qui produit cette création, ce qui s'accorde avec la haute idée que l'Hindou se fait des brahmanes : quand les brahmanes mangent des offrandes, par exemple des gâteaux de riz ou du beurre fondu, cet anéantissement est la nourriture, la production des dieux et des mondes — idée qui nous est étrangère.

III 22 XI 1827 L'âme individuelle est donc créatrice du monde. Alors seulement se présente le monde créé, il se compose de deux créations, l'une corporelle, l'autre spirituelle. La première, le monde présent, existant, contient à son tour trois éléments : dieux, hommes, animaux.

II-IV IV (H.N.) Sur la création de la réalité concrète, on donne ce qui suit : « La création corporelle se compose d'âmes couvertes de corps grossiers et comprend huit ordres d'êtres supérieurs et cinq ordres d'êtres inférieurs (choses basses) en soi ; et ils forment avec l'homme, qui constitue une classe particulière, quatorze ordres qui se répartissent en trois mondes ou classes. Les huit ordres supérieurs renferment des noms connus dans la théologie hindoue : Brahma, Prajapatis, Indras, etc. » Brahma est distingué : il est l'être créé suprême qui est individuel. Ensuite viennent les autres dieux et demi-dieux (héros), démons, esprits malins. Les ordres inférieurs sont ce que nous appelons les règnes de la nature : « Les quadrupèdes, divisés en deux classes » ; troisièmement, les oiseaux ; quatrièmement, les amphibies, « reptiles, poissons, insectes » ; cinquièmement, « les végétaux et les substances inorganiques. — En haut est le séjour des êtres appartenant aux ordres élevés », c'est-à-dire le monde « du Bien (*goodness*, de la bonté) ; là règnent la vertu

et la félicité ; cependant celle-ci est encore imparfaite parce qu'elle est éphémère ». Brahma et tous les autres dieux sont donc éphémères. En face de ce monde, « en bas est le séjour (le règne) des ténèbres, de l'illusion. Là se trouvent les choses de l'ordre inférieur, par exemple les animaux ; là dominent la sottise et l'inintelligence. Au milieu est le monde des hommes auquel l'éternelle souffrance est attachée et où règne l'impureté (la fausseté, *foulness*) ou la passion[1].

Outre ces trois créations corporelles qui sont le monde existant, matériel, dont Brahma fait aussi partie, il y a encore, d'après le Sanc'hya, une quatrième « création intelligible, un monde intellectuel ; il contient les déterminations *(affections)* de l'intelligence, ses sentiments et ses facultés (pouvoirs) qui sont divisés à leur tour en quatre classes qui sont les suivantes : 1° celle qui fait obstacle (obstruction, *obstructing*) ; 2° celle qui rend incapable (maladroit) ; 3° celle qui satisfait ; 4° celle qui perfectionne l'intelligence ». Ces quatre espèces sont divisées à leur tour, en sorte que pour l'intelligence on compte en tout cinquante déterminations. 1° Les « obstacles de l'intelligence sont : l'erreur ou l'obscurité ; l'imagination ou l'illusion *(conceit, termed illusion)* ; la passion ou l'illusion suprême ; la haine ou l'humeur sombre (le chagrin, *gloom*) ; la crainte ou les ténèbres parfaites. Ces cinq-là sont à leur tour divisés en soixante-deux espèces ; en sorte que huit reviennent à l'erreur et

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 32-33.

l'illusion, dix à la passion, à la haine et à la peur, dix-huit chacune ». Ici se révèle une science d'observation, relevant plutôt de la psychologie empirique. — 2° « L'incapacité de l'intelligence comprend vingt-huit espèces et provient de défauts (fautes) ou de lésions des onze organes indiqués ci-dessus, par exemple la surdité, la cécité, l'impuissance, etc. » — 3° « La satisfaction ou l'apaisement de l'intelligence est soit intérieure, soit extérieure, l'une est quadruple, l'autre quintuple. » La satisfaction intérieure peut être fausse aussi. « La première regarde la nature » en tant qu'on conserve « l'opinion qu'une connaissance de la nature est une modification du principe même de la nature » et peut se rattacher à l'attente qui s'ensuit, d'une libération par l'action *(Akt)* de la nature — que la nature en conséquence elle-même accorde une connaissance philosophique de ses principes et par suite la libération. La doctrine Sanc'hya rejette cette théorie. La vraie libération se réalise dans la quatrième classe, celle du perfectionnement de l'intelligence. On ne doit pas attendre de la nature la délivrance ; elle n'est possible que si l'âme se réalise elle-même grâce à l'activité de la pensée. Une satisfaction intérieure fausse « consiste deuxièmement à croire que des exercices ascétiques », des douleurs, des tourments « soient suffisants pour s'assurer la délivrance. La troisième satisfaction concerne le temps, à savoir l'idée que la libération se fera au cours du temps », qu'elle arrivera spontanément, « sans étude ». « La quatrième satisfaction » de ce genre « concerne la fortune, l'idée que l'acquisition de la

liberté dépend de la destinée (de la fortune) ». C'est écarter les divers genres de satisfaction intérieure. « La satisfaction extérieure consiste à s'abstenir de jouissance, mais pour des motifs mondains (temporels, sensibles), en particulier : 1) par antipathie pour le souci (la peine) d'acquérir (des biens) ; 2) par antipathie pour l'instinct de conservation ; 3) par répugnance de souffrir des dommages après avoir eu des avantages ; 4) par crainte des maux qui suivent les jouissances, etc. » L'Hindou ne se commet pas volontiers avec les objets des sens, car il redoute de ne pas avoir cette force qui modère les sens *(das Sinnliche)* ; il craint le travail, n'ayant pas le désir de conserver ce qui a été créé. — 4° Le perfectionnement de l'intelligence comprend huit espèces. D'une manière générale, la perfection consiste à être délivré du mal, et comme le mal lui-même est triple, il en est de même des moyens pour lui faire obstacle... Les autres cinq espèces sont indirectes : penser (raisonner), enseignement oral, l'étude (lecture des livres sacrés), conversation amicale et deux espèces de pureté, extérieure et intérieure, celle de la vie et celle des mœurs : ce sont là des déterminations comme nous les trouvons en partie aussi dans nos Logiques appliquées[1].

Telles ont été les représentations des deux espèces de créations. De là on passe aux trois catégories qui constituent une distinction dominante, un schéma capital pour les Hindous. COLEBROOKE dit : « La doctrine Sanc'hya et d'autres systèmes hindous de philo-

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 33-35.

sophie de même s'occupent beaucoup de ce qu'ils nomment les trois qualités *(Gunas).* » On les représente non à vrai dire comme « des qualités ou des accidents, mais comme des substances, des modifications de la nature », aussi comme des personnes. Ce sont précisément ce que nous appelons les moments de l'idée absolue.

II Il est fort remarquable que chez les Hindous il se soit trouvé dans l'observation de la conscience que le vrai contienne trois déterminations et que l'Idée absolue ne soit parfaite qu'en trois moments. Cette conscience de la trinité qui s'est trouvée produite ici par une simple observation sensible, et que nous retrouvons chez Platon et d'autres, s'est perdue plus ou moins par la suite dans le domaine intellectuel. L'observation sensible avait cessé ; ainsi cette idée ne s'est conservée que dans la religion et est apparue comme positive et appartenant à l'au-delà, étrangère d'ailleurs à la pensée, jusqu'à ce que l'intelligence abstraite s'en fût avisée et l'eût déclarée absurde. Kant le premier a remis en lumière la trinité, il a ainsi ouvert la voie à un grand principe. Tout ce qui est essentialité dans le ciel et sur terre, considéré suivant sa notion ou sa substance, n'est découvert que par abstraction de la trinité ; et la toute dernière philosophie doit développer cette connaissance que la véritable totalité ne consiste que dans la trinité des déterminations. De cela les Hindous eurent conscience.

II-IV Les Hindous définissent ainsi ces trois qualités : « La première et la plus haute est la bonté *(sattwa)* », c'est-à-dire le principe du Bien en général, mais non

au sens où nous le comprenons, comme quelque chose qui revient à la volonté, le caractère en est plus sensible. « Elle élève, éclaire, est associée à la joie [plaisir *(pleasure)* et au bonheur *(happiness)*] et la vertu en elle prévaut ; elle domine dans le feu, c'est pourquoi la flamme *monte* et c'est pourquoi les étincelles s'envolent en haut ; quand elle l'emporte dans l'homme comme dans les êtres d'ordre supérieur, elle est la cause de la vertu. » Elle est ce qui règne dans le monde supérieur, ce qui est clair, brillant en général —, ce qui est de toute manière affirmatif. — « La deuxième qualité est l'impureté en général (*foulness*, la turpitude) ou la passion (rajas ou tejas) ; elle est active, elle excite, varie », elle est donc tendance, inclination aveugle en soi, le principe du changement, « entachée de mal et d'infortune ; elle a la domination (prépondérance) de l'air... dans ce qui vit, elle est la cause du mal. La troisième qualité, la plus basse, est l'obscurité (tamas) ; elle est la lourdeur et l'obstacle qui sont unis au souci (chagrin), à la faiblesse d'esprit (stupidité) et à l'illusion. Elle domine dans la terre et l'eau, c'est pourquoi ces choses tombent ou se dirigent vers en bas. Dans les êtres vivants, elle agit sous forme de niaiserie.

II Ainsi la première qualité, c'est l'unité pour soi ; la seconde est l'activité pour soi, la manifestation, la distinction, le principe de la différence, de la division ; en troisième lieu vient la négation, ce qui est simplement négatif, comme il apparaît aussi dans le concret de la mythologie : Siwa (Moheswara) est le dieu de la destruction, mais aussi de la production : le dieu du changement. La différence importante avec nous autres,

c'est que le troisième principe ne revient pas au premier, n'est pas l'unité des deux pouvoirs, comme le réclament la notion et l'idée. L'affirmation passe dans la négation, pour être sa propre médiation. Mais la négation est dans ce cas indépendante, pour soi. Avec l'Idée, c'est autre chose, parce qu'elle est sa propre médiation par la mise de côté de la négation et qu'elle réalise ainsi l'unité de la pensée et de la réalité. Chez les Hindous, ce troisième principe n'est que celui du changement, de la génération et de la destruction.

On dit ensuite que « ces trois qualités ne sont pas seulement des propriétés de la nature, mais qu'elles en constituent l'essence : nous parlons de ces déterminations, disent les Sanc'hyas, comme des arbres d'une forêt ». Mais la comparaison ne vaut rien, car la forêt est un terme général, abstrait, et le particulier (les arbres) s'y trouve indépendant. Ces trois déterminations apparaissent aussi dans les Védas ; « on en parle là comme de modifications successives dont l'une sort de l'autre » ; en sorte que « tout était d'abord ténèbres, mais elles reçurent l'ordre de se transformer et prirent la forme (la couleur, *taint*) de la passion de la tendance *(Trieb)*, de l'activité *(foulness)* — mais ce qui est encore pis —, « et la passion sur un nouvel ordre[1] prit enfin la forme de la bonté ».

rv Ce sont ces trois déterminations qui apparaissent partout et peuvent être comptées par suite parmi les vingt-cinq

1. L, 3, add. : de Brahma.

principes. « Le nombre des principes s'élève ainsi, comme quelques-uns le prétendent, à vingt-huit[1]. »

II-IV Plus précisément « l'intelligence contient huit espèces (formes), effets ou propriétés » qui se rattachent aux moments indiqués et qui produisent la perfection. « Quatre d'entre elles font partie de la bonté, premièrement la vertu, en tant que mérite moral et religieux », au sens précis que nous lui donnons, c'est-à-dire au sens pratique. « Deuxièmement, la connaissance comme science *(sagesse, spiritual knowledge)* qui distingue particulièrement de la nature l'âme et délivre l'âme du mal, ou comme connaissance en général ; troisièmement l'affranchissement des liens de la passion (absence de passion) qui également est soit extérieur, s'il a pour cause un motif extérieur comme répugnance pour l'inquiétude (le travail), soit que la cause soit morale (occasion, *impulse*), par exemple la conviction que la nature est un songe, une simple fantasmagorie ou une simple illusion. Quatrièmement, la puissance qui est octuple et l'on indique les singulières propriétés suivantes : « Premièrement, le pouvoir de se réduire à une forme minuscule pour laquelle tout *(everything)* est pénétrable ; deuxièmement, de s'étendre en un corps gigantesque ; ou, troisièmement, d'acquérir de la légèreté (pour s'élancer le long d'un rayon solaire jusque dans le cercle du soleil) ; ou, quatrièmement, d'avoir des organes d'extension illimitée (par exemple d'atteindre la lune

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 35.

du bout du doigt) ; ou, cinquièmement, une volonté irrésistible (par exemple de s'enfoncer dans la terre aussi facilement que dans l'eau) ; sixièmement, la domination sur toutes les choses animées et inanimées ; septièmement, le pouvoir de modifier le cours de la nature ; et enfin, huitièmement, la puissance d'exécuter tout ce qu'on peut désirer. »

Cette puissance, qui nous paraît si confuse et si singulière, la doctrine Sanc'hya l'attribue à l'homme qui, par la réflexion, s'élève à l'indépendance intérieure. Dans les *Lois de Manou* (éd. W. Jones), il est dit que les Brahmanes ont cette puissance du fait de leur naissance, « que, savants ou ignorants, ce sont des divinités puissantes », qu'on ne peut leur causer effectivement quelque dommage même s'ils se sont rendus coupables des plus grands crimes, etc. Ils n'ont qu'à lire dans les Védas, prier, accomplir des cérémonies extérieures pour acquérir cette puissance. L'Hindou du commun l'acquiert en s'imposant des pénitences et en les surmontant ; ces personnes s'appellent Yoghi. Colebrooke dit : « L'idée que l'homme puisse acquérir une telle puissance n'est pas particulière à la secte Sanc'hya. C'est chez les Hindous une idée tout à fait générale " de la religion et de la philosophie ", une sorte de superstition. » Un Yoghi qui aurait acquis cette faculté ressemble à ce que nous appelons un magicien et on le représente ainsi dans beaucoup de drames et de récits populaires.

II L'évidence sensible en ce cas est vaine. Pour les Hindous, ce que nous appelons perception sensible n'existe pas à proprement parler ; ils s'en font tout de

suite une image fantastique. Ce que crée la fantaisie passe chez eux pour de l'expérience. Tout se travestit en images. Les Hindous croient que les objets de leurs rêves ont de la réalité.

II-III Dans la doctrine Yoga de Patanjali, cette puissance et le moyen de l'acquérir constituent un chapitre capital (le troisième). Comme les autres systèmes hindous, celui-ci a également pour but d'obtenir la félicité, dont une condition capitale est « l'exercice de la puissance surnaturelle *(transcendent power, vibhuti)* ». D'après COLEBROOKE, ce chapitre renferme surtout « des règles pour des exercices physiques et intellectuels (extérieurs et intérieurs) qui consistent en une profonde méditation sur certains objets *(special topics)* ». On ne dit pas d'ailleurs quels sont ces objets. Cette méditation se combine, dit-on, avec la retenue de la respiration et l'inertie des sens ; il faut aussi prendre et conserver certaines attitudes. Ces exercices permettent à l'adepte d'acquérir la science de toutes les choses qui arrivent et de celles qui sont futures, cachées et éloignées ; il devine les pensées d'autrui, atteint la force de l'éléphant, le courage du lion et la vitesse du vent ; il vole dans les airs, nage dans l'eau, se plonge dans la terre, connaît (embrasse) tous les mondes d'un coup d'œil et accomplit encore d'autres actions singulières.

III-IV Cette puissance cependant n'est pas pour soi-même le dernier but, le plus haut degré. « Ni la puissance même transcendante, ni l'absence de passion, ni la vertu, quoique méritoire, ne suffisent pour acquérir la félicité. » Tout ce qui a

été indiqué n'est qu'un premier degré en vue du dernier point ; « cela ne sert qu'à préparer l'âme pour la profondeur parfaite (*absorbed contemplation*, contemplation constamment exercée) ; cette contemplation seule permet d'atteindre la fin ultime de l'affranchissement[1] ».

IV C'est la concentration dans cette intuition qui fait naître la liberté ; c'est là la perfection dernière. L'on a déjà parlé de cette contemplation. D'après le Yoga-Sastra elle consiste à n'avoir aucune émotion, aucune représentation sauf celles provenant de Dieu. Or, ce que nous entendons par recueillement, c'est s'élever vers un Dieu déterminé, plein de substance *(inhaltserfüllt)* ; chez les Yoghis c'est ce que COLEBROOKE donne comme le contenu du ch. IV du Yoga-Sastra : « l'abstraction ou l'isolement spirituel[2] ». C'est exprimé ainsi de façon plus précise :

II-IV « La manière la plus rapide d'arriver à la félicité par la profondeur de la contemplation, c'est ce recueillement *(devotion)* en Dieu » comme une chose tout à fait abstraite ; car « ce recueillement consiste à murmurer et à répéter constamment le nom mystique de Dieu, la syllabe Om et à méditer en même temps sur sa signification ». Ce recueillement n'est donc autre chose que, ayant dans l'âme un mot, et concentré tout à fait en soi, on y réfléchisse en soi-même, et cette abstraction parfaitement vide et creuse est, d'après cette doctrine, l'ultime perfection, et ce qui a été dit jusqu'ici, même la connaissance déterminée des *special topics* — ou d'après la doctrine Sanc'hya —, des principes, n'est que le chemin.

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 36.
2. Cf. ci-dessus, pp. 100 sq.

II-IV Cet acte du Moi qui s'absorbe en lui-même peut prendre une tournure théiste ou même être athée ; déjà dans le système Sanc'hya même, l'on constate ces divergences. Tandis que dans le système théiste de Patanjali, « Dieu, Iswara, le souverain suprême, est une âme ou un dieu — l'âme supérieure comme sujet — et distinct d'autres âmes », la doctrine Sanc' hya proprement dite de Capila nie que cette âme arrive à l'unité du sujet, que Dieu, le voulant, crée et conserve le monde ; « il nie l'existence d'un Iswara, d'un souverain du monde de par sa volonté *(by volition)* et s'y oppose en raisonnant » comme une métaphysique de l'entendement : « La perception ne le montre pas, la pensée n'en donne pas de preuves... » Il n'admet qu'une essence produite par la nature, l'intelligence absolue, la source de toutes les intelligences individuelles et l'origine de toutes les autres existences qui en découlent peu à peu. Il remarque expressément « que la vérité de cet Iswara est démontrée, du Créateur du monde, la création était prise dans ce sens ». Le dieu de Capila est ainsi la création de la Substance absolue, de la nature. Il admet cette création-là ; il dit : « Ce sont des raisons qui nous font aboutir à cette création[1]. » D'autres systèmes ont fait au sujet de la création le raisonnement qui remonte des effets à une cause, en disant que ce monde était l'effet d'une cause et que cette cause était Dieu. C'est ainsi que les Hindous en vinrent au théisme. Ainsi la *volonté* a créé le

1. C'est l'autre traduction de *The truth of such an Isvara is demonstrated.*

monde. Mais Capila dit « *que l'existence des effets dépend de la conscience (consciousness) et nullement d'Iswara* », l'âme supérieure, l'universel souverain de tout « et que tout le reste provient du grand principe qui est l'*intelligence* », et puis de l'âme individuelle qui l'effectue[1].

II Ce qu'on trouvait en premier lieu dans la doctrine Sanc'hya était la connaissance, ensuite les objets de celle-ci, en troisième lieu on trouve un mode plus déterminé de connaissance. Je vais à ce sujet faire quelques observations, relativement intéressantes.

3

II-IV On a déjà indiqué qu'on a fait à ce sujet des considérations qui sont les modes de la connaissance : la perception, la conclusion ou raisonnement et, de plus, une vérité connue immédiatement, sans perception ni raisonnement, la révélation immédiate ; la philosophie hindoue donne sur ces trois modes plusieurs grands développements et on s'y livre notamment à beaucoup de spéculation sur la relation de cause à effet. La connaissance de l'inférence *(folgern)* du raisonnement en relation avec la conclusion *(Schliessen)* est donc un point capital : je vais indiquer comment ils conçoivent ce rapport. Ils disent : « L'intelligence *(intellect)* et tous les autres principes qui en dérivent sont des effets ; de ceux-ci on la déduit comme étant leur

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 37.

cause ; ils sont à quelques égards analogues (à celle-ci), mais non à d'autres. » Puis on dit : « Les effets existent déjà avant l'activité (action, *operation*) de la cause, car ce qui n'existe pas déjà, aucune activité d'une cause ne peut le faire apparaître, c'est-à-dire que les effets sont plutôt extraits *(Edukte)* que produits. » C'est là une proposition capitale de cette doctrine que l'effet précède l'action de la cause et il s'ensuit, ce que COLEBROOKE rappelle aussi, cette proposition : *Ex nihilo, nihil fit* ; et l'on dit que la théorie de l'éternité du monde y est déjà comprise ; car cette proposition contredit la création du monde, du néant, comme nous la représentons. Toutefois ce qu'ici on représente seulement, c'est que l'effet est déjà contenu dans la cause et les Hindous en donnent des exemples tirés de la nature. « L'huile est déjà contenue dans la semence du sésame avant d'être tirée du pressoir, le riz dans la gousse avant d'être décortiqué, le lait dans le pis avant d'être trait... Le contenu (l'essence, *the nature*) de la cause et de l'effet est identique ; une pièce de vêtement n'est pas essentiellement différente du fil dont elle a été tissée, et n'en diffère pas comme un bœuf d'un cheval. » Cause et effet forment unité ; les Hindous conçoivent de la sorte ce rapport ; c'est là une idée fort importante.

11 En ce qui concerne le principe *nihil ex nihilo fit*, il faut penser, par rapport à la création du monde, que c'est Dieu qui crée le monde, qui est la cause ; et l'on peut dire alors, au sens de la conception hindoue, de cause et d'effet : Dieu ne crée rien de rien, mais de lui il produit sa propre détermination. La différence entre

cause et effet est purement formelle. L'entendement les voit complètement séparés, mais non la raison. En ce qui concerne les choses de la nature, l'identité de cause et d'effet est pour nous aussitôt manifeste : la pluie et l'humidité sont pour nous identiques[1]. Elles sont aussi distinctes, mais c'est là une notion qui distingue la cause et l'effet seulement d'après les conceptions ordinaires, qui ne sont point critiques. C'est là l'indifférence entre la cause et l'effet ; de là les Hindous concluent à « une cause générale qui est indiscernable ». Parce que « toutes les choses déterminées sont finies, multiples et nullement générales, il faut qu'il y ait une cause unique, universelle *(all-pervading)* ». L'intelligence même est l'effet d'une cause, l'âme seule, en tant que créatrice, est en identité avec la nature ; et ainsi la nature (mieux encore peut-être), l'âme dans son identité avec la nature, la cause de toutes choses. « L'argument capital de Sanc'hya à cet égard, ce sont les effets qui s'extériorisent et apparaissent hors de la cause et le retour *(re-union)* de toutes choses. » Les effets proviennent de la cause, mais inversement ils ne sont pas indépendants et retournent dans cette cause universelle. Mais cette « cause première » d'où sortent les mondes est « la nature »[2].

On a déjà remarqué qu'à la nature ont été attribuées trois qualités : la bonté, la passion et les ténèbres. Leur

1. II, 1, add. : nous appelons cela en mécanique mouvements divers ; mais le mouvement a la même rapidité avant comme après le choc ; — c'est là un rapport qui n'est tout à fait distinct que selon la conscience ordinaire.

2. Cf. ci-après, p. 137, où cette citation est donnée en détail.

rapport étroit avec l'activité de la nature pourrait être fort intéressant, mais il n'est saisi que superficiellement. COLEBROOKE dit : « La nature agit au moyen du *mélange* de ces trois qualités et toute chose les possède comme trois cours d'eau qui confluent pour former *une* rivière, ou comme des fils qui, tissés l'un dans l'autre, font un seul vêtement ; elle agit aussi par modification, par exemple l'eau des nuages absorbée par les racines de la plante et conduite dans le fruit exhale un parfum particulier. » Il n'existe ainsi que les catégories de mélange et de modification[1].

Ce qu'il faut encore considérer en troisième lieu, c'est le rapport de la cause (la nature) à l'esprit. On avait d'abord le raisonnement en général, puis la conclusion à une seule cause, la nature et le rapport des trois qualités. Ils disent à ce point de vue : « Tous les principes ont ces trois qualités. La nature les possède en soi et pour soi (en son propre droit, *in its own right*), comme sa forme et ses qualités propres et ensuite les autres choses parce qu'elles sont leurs effets[2]. »

IV Une autre circonstance importante, c'est qu'ils ont essayé aussi de démontrer « l'existence de l'âme » comme chose immatérielle, opposée à cet élément matériel. « En voici les raisons : la réunion des objets des sens est à l'image d'un autre, comme le lit à l'usage du dormeur ; cet autre qui en use doit être un être sensible et cet être est l'âme... il doit y avoir une surveillance, ainsi un attelage doit avoir son conducteur ; ce qui veille à l'inanimé, c'est l'âme ; il faut

1. Colebrooke, *Ibid.*, pp. 38-39.
2. *Ibid.*, p. 41.

quelqu'un qui jouisse de ce qui est destiné à la jouissance et ce quelqu'un est l'âme, etc.[1]. » On la présente aussi comme le premier principe de la nature. les Hindous se sont fort occupés dans leur philosophie des rapports de l'âme avec la nature et le naturel.

N. H. La philosophie hindoue est une philosophie dont le fond est essentiellement puéril. Ses abstractions les plus sublimes s'achèvent immédiatement en images des plus matérielles, en comparaisons tirées de la vie ordinaire qui les confirment seules. Il en est ainsi de leur raisonnement sur l'âme. Le rapport de l'âme à la nature est un fort remarquable point de départ ; l'âme est le but, le point final ; elle a pour destination de se libérer de la nature en sorte que la nature n'est rien en soi et pour soi. A cela se rattache l'idée que les trois mondes dont nous avons fait mention — le monde supérieur où Brahm est à la tête, le monde humble des animaux et de la nature inanimée et celui des hommes — sont éphémères, que Brahm lui-même est en général de ce monde et que la fin de l'univers est déterminée de sorte que tout revient à l'unité et que la nature même, en tant qu'enveloppée *(eingewickelt)*, n'est qu'un moment de l'âme qui est seule véritable et stable. Les Hindous établissent alors la comparaison suivante : on dit que la nature fait naître les effets d'une cause et provoque le retour en celle-ci : « La tortue en fournit l'image, elle étend ses membres, puis les fait rentrer dans sa carapace. Ainsi dans la ruine ou la dissolution universelle qui se produira à une époque déterminée, les cinq éléments, la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther, qui constituent les trois mondes, seront retirés dans l'ordre inverse de celui dans lequel ils sortirent des principes primordiaux, et ils reviennent graduellement à leur fondement premier, l'Un

1. *Ibid.*, p. 40.

universel *(the chief)* et indiscernable, la nature[1], le retour du monde multiforme parachevant l'âme qui ne se rapporte plus alors à la nature, comme nature, mais, étant purement pour soi, à l'universalité.

II-IV Le rapport de la nature à l'âme, à l'esprit, est plus précisément représenté ainsi : « La nature, quoique privée de vie (inanimée), rend le service (exerce la fonction) de préparer l'âme à sa libération à peu près comme le lait, substance inanimée (insensible, *unintelligent*) sert à nourrir le veau. » — La nature ressemble à une bayadère (danseuse de profession) qui se montre à l'âme comme pour un spectacle *(as to an audience)* et reçoit les reproches (est blâmée, vilipendée) pour l'effronterie qu'elle a de s'exposer à maintes reprises aux grossiers regards du spectateur : « Elle cesse d'ailleurs quand elle s'est assez exhibée ; elle agit ainsi parce qu'elle a été assez vue, et le spectateur cesse de la regarder, car il l'a vue. » Ainsi la nature et l'âme se retirent, l'une quand elle n'a plus envie de se montrer, l'autre parce qu'elle en a assez vu. « Du monde on ne peut faire un autre usage. » L'âme n'acquiert la connaissance de la nature que pour s'en délivrer, elle en a besoin pour parvenir à la nier. « Mais l'union *(le lien, connexion)* de l'âme avec la nature continue à durer. » En parvenant à une science spirituelle par l'étude des principes, on apprend la simple vérité, finalement indubitable, que « je ne suis pas, que rien n'est à moi, que je n'existe pas ». Le moi est le prin-

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 39.

cipe de la conscience — l'un des vingt-cinq principes. Il est donc encore distinct de l'âme, de la subjectivité en général. L'égoïté aussi, la conscience doit enfin disparaître : « Tout ce qui se passe dans la conscience, dans l'intelligence, est réfléchi par l'âme comme une image qui ne tache pas (ne salit pas) le cristal et n'en fait pas non plus partie. En possession de cette connaissance de soi — sans l'égoïté *(Ichheit)* — l'âme contemple avec légèreté la nature, elle est ainsi soustraite au changement *(profilic change)* et délivrée par suite de toute autre forme et détermination (effet, *effet*) de l'entendement ; ce qui demeure, ce n'est que cette connaissance spirituelle salvatrice » — un savoir médiat — du contenu, contenu lui-même très spiritualisé, mais ce savoir est sans égoïté, sans conscience de soi.

L'âme nous l'avons vu, est nantie d'un corps. Ce fut la première formation de l'âme de la création en général, qu'elle est une fine corporéité. A ce point aussi, l'âme « reste, il est vrai, encore quelque temps, revêtue d'un corps, comme la roue du potier tourne toujours encore, bien que le pot soit déjà fini (par suite de l'impulsion précédemment donnée). Mais quand a finalement lieu la séparation de l'âme instruite, de sa forme corporelle, et que la nature cesse d'exister pour l'âme, alors est achevée la libération parfaite (totale, *absolute*) et finale *(final)*[1] ».

C'est là la conception principale du système Sanc'hya en ce qui concerne le rapport du spirituel et

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 42-43.

du naturel ; mais ce n'est là que le contenu d'*un seul* système.

II

23 XI 1827 Outre ce système, il y a, parmi les autres modifications de la philosophie hindoue, « la philosophie dialectique de Gautama et l'atomisme de Canade. La première, Nyaya, c'est-à-dire raisonnement, s'occupe surtout de logique métaphysique ; la philosophie de Canade, appelée Vaiseshica, c'est-à-dire philosophie du particulier, se distingue par une tendance au physique, au particulier, aux objets sensibles ; d'où son nom ». COLEBROOKE parle de ces deux systèmes dans une seconde étude[1] et pense « qu'au total ils peuvent passer pour les parties d'un seul système puisqu'ils se complètent réciproquement ». Ils sont fort bien élaborés, car ils ont été l'objet de nombreux et violents conflits et d'interprétations diverses[2]. Il y a notamment beaucoup d'écrits sur la doctrine Nyaya où sont traitées les matières de la logique. « Aucune partie (aucun côté) de la science ou de la littérature, dit COLEBROOKE, n'a attiré sur soi à ce degré l'attention des Hindous que le Nyaya, et ces études ont eu pour résultat une innombrable quantité de livres parmi lesquels se trouvent également des travaux de savants illustres[3]. »

1. Cf. ci-dessus, p. 100, note 2.
2. Colebrooke, *Ibid.*, p. 92.
3. *Ibid.*, p. 94.

II-III « L'ordre qu'observent Gautama et Canade en exposant les déterminations de la connaissance se fonde sur un passage des Védas où l'on indique comme degrés nécessaires de l'enseignement : l'expression *(enuntiation)*, la détermination *(definition)* et l'examen *(investigation)*. L'énonciation, c'est désigner un objet par son nom, c'est-à-dire une expression qui l'indique ; laquelle est donnée par révélation, car le langage, d'une manière générale, passe pour avoir été révélé à l'homme. La définition indique une propriété particulière qui constitue une détermination essentielle de l'objet (le caractère essentiel) ; l'investigation, en troisième lieu, consiste à examiner ce qui convient (ce qui est exact) et suffit dans la définition. Suivant cette méthode, les maîtres de philosophie exposent d'abord les termes scientifiques, ils continuent par les définitions et en arrivent ensuite à l'examen des objets ainsi présumés. » Par la dénomination, on veut signifier la représentation avec laquelle se concilie dans cet examen ce qui a été dit dans la définition sur la nature de l'objet.

IV Comme dans la doctrine Sanc'hya, on a d'abord les formes de la connaissance, puis les objets à considérer *(the predicaments or objects of proof)*. Canade en cite six : la substance, la qualité, l'action, la communauté, la particularité et la composition[1].

1. Colebrooke, p. 94.

II-III « Gautama indique seize points principaux *(heads or topics)* parmi lesquels d'abord la preuve ou l'évidence — donc l'élément formel ; en second lieu vient ce qu'il faut démontrer. » Ces deux points sont les principaux, les suivants sont subsidiaires ou accessoires et contribuent seulement à la connaissance et à la confirmation de la vérité.

Comme la doctrine Sanc'hya, la doctrine Nyaya s'accorde avec d'autres écoles psychologiques en ceci qu'elle promet la félicité, la perfection et la libération finales du mal comme conséquence (un effet, *reward*) d'une connaissance complète de ses principes, c'est-à-dire de la vérité ; et cette vérité ultime est la conviction de l'existence éternelle de l'âme comme distincte *(separable)* du corps comme esprit pour soi. « L'âme est donc ce qui doit être connu et démontré. »

Il faut maintenant donner quelques détails sur ces points principaux :

Le *premier*, « la preuve ou l'évidence *(evidence or proof)*, comprend quatre espèces : 1° la perception ; 2° le raisonnement *(Inference)* qui est triple : conséquent, antécédent et analogue. La conséquence *(inference a priori)* conclut à un effet d'après sa cause, l'antécédence *(inference a posteriori)* conclut de l'effet à la cause ; et la troisième raison de conclure est l'analogie. Il faut ajouter 3° l'accommodation *(Vergleichung)*, et 4° l'assurance *(affirmation)* qui comprend la tradition comme la révélation *(Offenbarung)* ». Les différentes sortes de preuves sont traitées très en détail aussi bien dans le vieux livre attribué à Gautama que chez les innombrables commentateurs. COLEBROOKE dit

« qu'elles sont beaucoup trop délayées dans la philosophie hindoue pour pouvoir en donner une analyse complète ».

Le deuxième point traite « des objets de la connaissance *(evidence)* ou des matières à démontrer ». Gautama en indique douze : « L'objet principal est l'âme, le siège de la sensibilité et de la science *(Knowledge or sentiment)*, différente du corps et des sens, individuelle *(different for each individual coexistent person)*, infinie, éternelle, perçue par les organes intérieurs et démontrée » — quant à sa réalité et à son existence — par des propriétés particulières. Car la connaissance, l'inclination, l'antipathie, le vouloir et les déterminations de ce genre sont fondamentales *(argue the existence of soul)* ; et ces déterminations ne sont pas attribuées à toutes les substances ; mais ce sont des qualités propres à l'âme seule... Leur substrat est précisément l'âme.

III A côté de cette âme, et il y en a beaucoup, on en admet encore une autre, « l'âme suprême (Paramatma) » ; c'est « une âme, siège de la science éternelle, qui a créé toutes choses ».

II-III On énumère encore les qualités particulières de l'âme, mais sans aucun ordre. « Elle a quatorze qualités : le nombre, la grandeur, la particularité (l'isolement, *severalty*), l'union, la séparation *(disjunction)*, l'entendement (l'intelligence, *intellect*), le plaisir, la douleur, le désir (l'inclination, *desire*), l'antipathie, le vouloir, le mérite, la faute et la faculté de l'imagination. » On voit qu'il y a là un premier essai de réflexion, mais il n'y faut pas chercher de la cohé-

rence, de la totalité dans les déterminations. L'essentiel est remarqué, il est vrai, mais disposé sans ordre.

« Le second objet de la connaissance est le corps[1] », le troisième « les organes de la sensibilité » et d'abord cinq organes extérieurs, l'odorat, le goût, la vue, le toucher, l'ouïe ; ce ne sont pas, comme disent les Sanc'hyas, des modifications de la conscience, mais quelque chose de matériel, composé des éléments, *respective*, la terre, l'eau, la lumière, l'air et l'éther. Ils disent, par exemple : « La prunelle n'est pas l'organe de la vue, ni l'oreille l'organe de l'ouïe, mais l'organe de la vue est un rayon lumineux allant de la pupille de l'œil vers l'objet qui est vu. Il se trouve de même dans le creux de l'oreille un éther, qui par le moyen de l'éther intermédiaire communique avec l'objet qui est entendu, et cet éther est l'organe de l'ouïe. D'ordinaire ce rayon lumineux n'est pas visible, de même que l'éclat d'une bougie n'est pas vu au soleil à midi. Dans des circonstances particulières cependant, on peut en apercevoir une lueur, de même que l'œil du chat et d'autres animaux brille la nuit. — L'organe de la vue éclaire donc spontanément ; de même l'organe de l'ouïe est éthéré, celui du goût humide (salive), etc. La même représentation, la même indication qui est donnée ici pour la vue se trouve aussi chez Platon[2]. On peut comparer aussi le petit écrit de M. le conseiller aulique Schultz sur l'œil dans les *Cahiers de morpho-*

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 97.
2. *Timée*, 45.

logie de Goethe[1]. On y parle du phosphore comme d'un principe matériel qui brille aussi, on y trouve à ce sujet des explications intéressantes. Il existe une quantité d'exemples de gens qui y voient pendant la nuit, mais ce phénomène exige des circonstances particulières.

11 Les « organes de la sensation » forment le troisième objet de la connaissance ; nous venons de parler des cinq organes extérieurs ; le sixième est un organe intérieur, l'entendement *(mind)*, il correspond au onzième des Sanc'hyas.

« Les objets des sens (extérieurs), odorat, goût, couleur, toucher et son » forment le quatrième.

« Cesave, l'un des commentateurs, introduit ici les catégories de Canade », par qui les objets des sens ont été traités plus en détail : « Il y en a six : d'abord la substance » qui comprend plusieurs sous-catégories : « On en énumère neuf : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme, l'intelligence *(mind)*. » — Les éléments fondamentaux des « substances matérielles » sont chez Canade « les atomes et leurs agrégats. Il affirme l'éternité des atomes » et donne beaucoup de détails sur la façon dont les atomes s'unissent. Ce qui doit d'abord en faire les frais, ce sont « les poussières des rayons solaires ». La deuxième catégorie de Canade est la qualité dont il énumère vingt-quatre espèces : 1° la

1. Il est question sans doute du traité « Sur les phénomènes colorés d'ordre physiologique, concernant en particulier la vue phosphorique, comme source de ces phénomènes » dans les Cahiers de Goethe : *De la science naturelle en général*, 1823, t. II, p. 20-38. Cet écrit a paru sans nom d'auteur.

couleur, 2° le goût, 3° l'odorat, 4° le toucher, 5° le nombre, 6° la grandeur, 7° l'individualité, 8° la réunion, 9° la séparation, 10° et 11° la priorité et la postériorité ; 12° la pesanteur (la légèreté n'est pas une catégorie définie), 13° la fluidité (*fluidity*, mieux la perméabilité), 14° la dureté, 15° le son, puis viennent les qualités, plutôt intérieures ; 16° l'intelligence, 17° et 18° le plaisir et la douleur, 19° et 20° désir et antipathie, 21° vouloir, 22° et 23° vertu et vice, 24° faculté en général qui comprend trois espèces : la rapidité, l'élasticité et l'imagination. — Le troisième principe dans la division de Canade est le mouvement *(action)*, le quatrième la communauté *(community)*, le cinquième la différence, et la sixième et dernière catégorie est l'union *(aggregation or perpetual intimate relation)*. A ces six catégories affirmatives, d'autres auteurs en ajoutent une septième, la négation ou la privation. C'est là l'aspect que revêt l'objectivité chez les Hindous[1].

III Pour en revenir à la division de Gautama, le prochain objet après ceux des sens, donc le cinquième, est l'activité de l'intelligence *(intelligence, appréhension, conception)*, le sixième l'esprit *(mind)*, le septième l'activité en général, la raison de tout progrès temporel, le huitième les fautes *(faults)* qui proviennent de cette activité, les erreurs, les illusions, le neuvième l'état de l'âme *(condition)* après la mort, le dixième les représailles (la vengeance, *retribution*), le onzième la souffrance ou l'angoisse et le douzième ou dernier objet de délivrance de tous les maux, la félicité. — Cette

1. Colebrooke, *Ibid.*, p. 100-113.

délivrance est acquise à l'âme quand elle a appris à connaître la vérité grâce à la science sacrée, quand elle s'est délivrée des passions par la connaissance du mal qui est uni aux objets, quand elle se connaît elle-même et s'est représenté sa propre essence par la perfection de la connaissance de soi-même. Ce sont là des degrés de la connaissance qu'elle a d'elle-même.

II-III Le premier point principal était la preuve, le second ce qu'il fallait démontrer, l'objet *(das Gegenständliche)*. On vient de le faire ressortir. « Après la preuve et l'objet à démontrer, Gautama passe à d'autres catégories et place en *troisième* lieu le doute, c'est-à-dire la considération de divers points de vue pour une seule et même chose. » Le *quatrième* point est « le motif *(motive)*, le *cinquième* l'instance (accord dans le conflit), le *sixième* la preuve véritable *(demonstrated truth)* en quatre espèces (générale, partielle, hypothétique et *e concessu*), le *septième* la preuve formelle *(a regular argument)* ou le syllogisme complet » qui n'est autre chose que ce qui, au sens le plus déterminé, se nomme Nyaya. « Il se compose de cinq membres : 1° la proposition *(proposition)*; 2° la raison *(reason)*, 3° la proposition générale avec indication du cas *(instance)*; 4° l'application ; 5° la proposition finale *(conclusion)*. » L'exposé se fait à peu près comme chez nous par majeure, mineure et conclusion, par exemple :

1° Cette *(this)* colline est en feu.

2° Car elle fume.

3° Ce qui fume suppose le feu *(is fiery)*, comme un foyer de cuisine.

4° Or la colline maintenant *(accordingly)* fume.

5° Donc *(therefore)* elle est en feu.

Ce à quoi on doit aboutir, ce dont il s'agit est placé au début. Nous commencerions par le général : là où il y a de la fumée, là est aussi du feu ; cette colline fume, donc à l'intérieur il y a du feu.

III Mais les Hindous ont cela aussi ; COLEBROOKE dit : Les adeptes de Mimansa réduisent le syllogisme à trois membres, soit aux trois premiers, soit aux trois derniers. Sous cette dernière forme il est tout à fait régulier. La proposition *(recital)* avec l'insistance est la majeure, l'application, la mineure, la conclusion suit.

III Le *huitième* point dans la division de Gautama consiste à pousser à l'absurde, le *neuvième* est la confirmation, le *dixième jusqu'au douzième* indique des modes de discussion soit pour avoir raison, soit pour trouver la vérité ; le treizième est le paralogisme, le quatorzième une fausse interprétation intentionnelle, le quinzième une réponse oiseuse ou une réplique qui se contredit elle-même ; on n'en indique pas moins de vingt-quatre espèces. Le seizième et le dernier indiqué par Gautama dans ses catégories est la fausse conclusion (conclusion manquée) avec vingt-deux exemples[1].

III Ceci peut suffire pour trouver combien les formes logiques sont détaillées chez les Hindous. Ils ont atteint dans ce genre un développement d'une ampleur telle que nous ne trouvons pas mieux dans nos traités de psychologie empirique.

1. Colebrooke, p. 114-118.

II Ces données spéciales sur la philosophie hindoue peuvent nous suffire ; mais avant de passer au monde grec, nous allons donner un bref résumé des idées principales de cette philosophie.

IV Nous constatons chez les Hindous un niveau élevé de l'intellectualité qui se libère de tout ce qui est sensible et contraste avec les rêveries et la douce vie en fleur des Hindous, comme avec l'incohérence et la barbarie de leur religion. On a, il est vrai, fait remarquer dans la religion hindoue des formes simples, par exemple le service du soleil, de la lumière, mais cela fait encore partie de la nature extérieure. Ce que nous avons vu se fonde sur la pensée. L'élément naturel y est aussi observé, mais seulement comme point de départ passager. Il n'est pas mis de côté dans l'Idée. Son étude n'est pas de la spéculation, en sorte que nous n'avons pas à parler d'une espèce de philosophie de la nature à côté d'autres sciences. D'une manière générale la détermination de l'intelligible est attribuée à toute réalité, en sorte que la fin de l'individu, en réfléchissant sur la réalité, doit être de créer cette réalité, et dans ce but on commence de nouveau à faire abstraction de tout ce qui est naturel. La position est donc la suivante : on ne prend la nature que pour point de départ, lequel s'anéantit comme on s'avance vers la fin qui est la perfection de l'esprit. C'est la volatilisation de la conscience en soi, c'est l'anéantissement de la conscience, conçu aussi comme affirmatif —, affirmation qui n'est qu'abstraite. On dit d'habitude que dans la religion bouddhiste le néant est le point suprême. C'est un état de non-être de toute conscience. La différence entre le moi et le monde a disparu. C'est un trait capital dans la philosophie de l'Inde. — La marche de la pensée correspond à ce qui est la fin de la religion. Quelque grand et sublime que soit ce point de vue, ce qu'il y a de plus élevé

c'est pourtant l'absolu, ce qui est tout abstrait, et la fin de l'individu est de parvenir à cette abstraction. L'abstrait est ce qui n'a pas de détermination. Le point suprême ne contient donc en soi aucune détermination, c'est le néant. La notion, chez les Hindous, autant du moins qu'on en peut parler, ne renferme en soi aucune sagesse, ce n'est pas ce qui se détermine soi-même. Or, pour nous la notion c'est la pensée qui se détermine — une pensée qui en même temps est en soi mesure *(Mass)*. Il n'existe chez les Hindous qu'une ascension du fini à l'infini, mais en sorte que la raison, la notion ne rayonne pas dans le fini. C'est ce que nous avons vu en étudiant les trois ou quatre mondes. L'explication de ces mondes ne permet pas d'y reconnaître une notion ; ils sont extérieurs l'un à l'autre, séparés, sans lien. Le point ultime est l'abstraction de l'infini, le mépris du fini. C'est ce qui est donné aujourd'hui comme infini. La raison est l'infini, mais en tant que cet infini se détermine lui-même, se détermine en soi pour le fini afin que dans le monde le rationnel puisse être connu. Dans les autres religions orientales nous voyons par exemple la lumière pure qui signifie aussi bien la lumière physique que la clarté de l'esprit, le Bien y est compris. Cette lumière a comme opposés le Mal et le faux. Or cette opposition du Bien et du Mal n'est qu'abstraite, n'est pas en soi mesure, notion. D'une part, cette opposition apparaît plutôt seulement sous forme religieuse ; mais quand elle apparaît dans la philosophie elle est plus tardive. En conséquence nous n'avons pas à parler de la religion des Perses, ni des autres religions orientales. Ce qui importe, en ce qui concerne les propositions philosophiques, c'est de savoir si elles se trouvent sous forme religieuse ou sous forme de pensées. C'est pourquoi nous devons écarter d'autres religions où la pensée ne se trouve pas sous forme de pensée.

11 Nous avons vu que chez les Hindous le recueillement de l'âme en elle-même, son ascension vers la liberté, l'universalité, que la pensée qui se constitue pour soi, est la fin dernière et l'affaire capitale. Cette abstraction de la nature, cette âme qui se forme pour soi-même est donc la fin capitale de la philosophie hindoue. Nous pouvons appeler cela une substantialité intellectuelle, mais non une substantialité au sens où l'élément matériel est aussi appelé substantiel. La fin principale n'est pas l'unité de l'esprit avec la nature, la matière ; nous avons vu que chez les Hindous c'est exactement le contraire. L'esprit s'élève vers lui-même ; il observe la nature, mais ce n'est là pour lui qu'un moyen d'affranchissement, un exercice de la pensée dont la fin est l'être pour soi de l'esprit. On doit donc appeler intellectuelle cette substantialité ; elle est le but des Hindous, et cette substantialité intellectuelle est en général en philosophie tout à la fois le commencement essentiel et le fondement essentiel. C'est cet idéalisme pour lequel ni la nature, ni la matière, ni la subjectivité particulière de l'homme, mais la pensée pour elle-même est le fondement de la vérité.

L'esprit existe donc ici pour lui-même, mais d'abord d'une manière tout à fait abstraite ; on peut donc appeler intuition la pensée orientale ; elle se trouve essentiellement dans cette intuition universelle parce que dans son abstraction elle est ainsi simple, identique à elle-même, immobile pour soi (et par suite encore imparfaite). Or, il est essentiel pour la philosophie de parvenir là. Tout autre chose domine dans la

pensée européenne : c'est le contraire de cette intuition substantielle des Orientaux, à savoir la subjectivité réfléchissante. Celle-ci est chez nous hautement estimée. Ce qui importe chez nous, c'est que ce soit *moi* qui le veux, *moi* qui le sache, le croie, le connaisse, qui agisse selon les raisons, les fins que je me propose. C'est là la subjectivité européenne à laquelle, en religion même, on attribue une valeur infinie. La substantialité intellectuelle est l'extrême opposé ; là s'évanouit toute la subjectivité du Moi ; toute particularité, toute vanité subjective, pour laquelle toute objectivité est devenue vaine ; celle-ci n'a de vérité que pour ma réflexion, n'a de valeur qu'à mon gré *(Willkür).* Cette vanité subjective se déploie sans doute aussi dans l'universel, le substantiel, a des idées, des raisons, fait des réflexions à ce sujet ; mais elles ne dépendent que de la particularité de l'individu. La vérité en soi et pour soi, les déterminations générales du devoir, du droit sont réduites tout à fait à ce facteur subjectif ; autrement on les considère comme nulles, on ne les admet pas. Ce doit être ainsi parce que je le veux et le pense ainsi, et par suite ce qui seul demeure, c'est la vanité subjective. Par rapport à cet entendement européen, il est donc important de faire valoir la substantialité des Orientaux et d'y noyer cette vanité avec toute son intelligence. — Voilà qui doit servir de modèle à ce niveau ; seulement il faut ensuite en remarquer la déficience.

Le défaut de la substantialité intellectuelle consiste en ce qu'elle est présentée comme fin du sujet, comme un état qui ne doit être réalisé que pour la félicité de

l'individu, n'apparaissant ainsi que comme un état simplement subjectif. L'objectivité en général en est donc absente. Aussi longtemps que l'intellectualité n'est que substantielle, donc l'objectivité en soi, elle n'est qu'objectivité tout abstraite, il lui manque la forme, l'objectivité de la forme[1], condition essentielle exigée par la substantialité. La substantialité intellectuelle, tant qu'elle reste dans l'abstraction, ou l'intellectualité substantielle, n'a pour exister que l'âme subjective dont le but est justement la fuite dans l'abstrait, l'indéterminé. De même que dans la subjectivité européenne la vanité subjective et la puissance subjective de la négation peuvent être l'élément stable en sorte que tout s'y perd, de même chez l'Oriental tout s'évanouit dans l'intellectualité substantielle qui ne contient aucune détermination, qui est vide. Il lui manque l'objectivité qui se forme en elle-même et il importe que de ce sol surgisse cette détermination — la forme infinie qui est ce que nous appelons la pensée qui se détermine elle-même —, l'universel qui se détermine lui-même. La pensée d'abord m'appartient, c'est mon âme, le moi pensant ; c'est subjectif et c'est nécessaire, car il faut que le moi y prenne part. La pensée est ensuite aussi l'universel qui contient la substantialité intellectuelle ; troisièmement, elle est encore l'activité formatrice, le principe de la détermination. Nous obtenons ainsi une autre espèce d'objectivité, qui est en soi forme infinie. La pensée est le vrai

1. II, a. t. : la forme de l'objectivité.

terrain qui doit se préparer, qui se détermine lui-même, donnant ainsi sa place au contenu particulier, le laisse agir, le conserve en soi.

Dans l'intuition orientale, le particulier ne fait que chanceler, il est voué à sa perte ; mais dans la pensée européenne le particulier peut avoir sa place. Chez les Hindous, il est destiné à passer. Mais le terrain de la pensée est formateur ; le particulier peut y prendre racine, s'y fixer ; c'est le dur entendement européen. Les idées orientales servent à le briser, à s'en défaire. Dans le domaine de la pensée, les déterminations de l'entendement aussi se conservent fluides, ce ne sont que des moments de tout le système, ne se maintenant pas pour elles-mêmes. Il importe donc que la pensée devienne le terrain qui se développe et conserve le particulier. Chez les Hindous aussi l'on trouve des déterminations particulières, des contenus particuliers, par exemple la terre, l'eau, l'air, etc., la perception, le raisonnement, la révélation, l'intelligence, la conscience, les sens, etc., qui sont examinés les uns à la suite des autres, mais cet examen est absolument sec, sans idées, incohérent, non systématisé, parce que ces déterminations sont au-dessus ou en dehors de l'unité. La substance ne peut être qu'objet d'intuition, pour la connaissance déterminée c'est un au-delà. Mais ce qui est en deçà et doit être examiné demeure sec et pauvre et dans ce cas l'examen n'a que la forme gauche du raisonnement, de l'inférence, de la conclusion comme chez les scolastiques. Or, dans le domaine de la pensée, on peut faire également son droit à l'individuel ; il peut être considéré comme un moment

de toute l'organisation, considéré et conçu d'une façon rationnelle, comme d'autre part il peut être aussi compris dans l'ensemble. Ce n'est pas le cas chez les Hindous ; l'Idée n'est pas objective, c'est pourquoi les objets ne sont pas dans l'Idée. Quand, par exemple, la nature ne doit être pour l'âme qu'un moyen, une occasion de se recueillir, de se libérer, le contenu n'en est plus objet pour soi ; ou encore, ce qui est extérieurement objectif, l'eau, le feu, etc., n'est pas considéré dans l'Idée, n'a pas été compris.

C'est là ce que la philosophie hindoue a de hautement estimable, et d'autre part, de défectueux. Le terrain vraiment objectif de la pensée, c'est la liberté réelle du sujet. La pensée est l'universel en général, le terrain du substantiel ; mais alors que je pense, elle est aussi subjective. C'est donc une pensée qui est en soi, générale et en même temps mienne, qui existe comme sujet libre. Ainsi l'universel a une existence immédiate, il existe comme Moi et la pensée subjective a une existence universelle. Ce n'est pas une fin, un état qui doit être réalisé seulement, c'est une existence actuelle. En m'appréhendant, je m'appréhende comme libre et comme chose universelle, et ainsi s'actualise même l'universel.

Or, c'est cette détermination que nous trouvons dans le monde grec et dont le développement sera l'objet de nos études ultérieures. L'universel se présente d'abord très simplement, s'oppose au monde concret, mais il passe pour le terrain commun du monde concret et de ce qui est en soi ; or, ceci n'est pas un au-delà, mais l'universel du présent, et ce pré-

sent est considéré comme se trouvant *dans* ce qui est en soi, c'est-à-dire que ce qui est universel en soi est la vérité des objets.

C'est là le fondement de la philosophie grecque. Ce que nous avons exposé jusqu'ici n'en est à vrai dire que l'introduction.

IV

Appendice à l'Introduction

1

UNE FEUILLE PARTICULIÈRE DE L'INTRODUCTION DE LA MAIN DE HEGEL

Bibliothèque de l'Université Harvard,
VI c (161)

α) Une histoire de la philosophie, quelque chose de scientifique ; — une *simple* collection de connaissances ne constitue pas une science.

β) Suite — raison.

Croire en la raison, encore que cela paraisse contingent. — Le cours du monde a été *rationnel.*

γ) Question[1] que nous pouvons poser à ce sujet, comment il se fait que le phénomène *historique* de la philosophie...

δ) L'homme sensible — l'animal — est *immédiatement* tout à fait ce qu'il est.

Non un idéal au début de l'histoire humaine — conscience absolue — idée d'une philosophie parfaite au début de la race humaine.

ε) Le commencement *αα*) est ce qu'il y a *de plus pauvre, de plus abstrait.*

1. Au-dessous : à laquelle on répond — suite.

ββ) La même notion se conserve, rien de nouveau — ou bien ce qui est ancien est présent. La forme de la détermination concrète est passée.

γγ) Suite de la philosophie, déterminée davantage — différent signifie ne peuvent qu'y être déterminés davantage — une différence — déterminée dans son ordre.

ζ) *Non un passé*; plus tard l'universalité la plus *concrète* — une histoire et non pas une histoire.

η) Mais ensuite toute philosophie *en son temps.* — Réveil de la philosophie — extension — application d'une sphère subordonnée.

θ) Il faut savoir quelle satisfaction il y a dans l'étude de l'ancienne philosophie, ce qu'il faut omettre en étudiant ses philos[ophèmes].

ι) *Réfutation* des philosophies. — Différence — surmontée par la suivante.

Rapport de l'histoire de la philosophie à d'autres histoires

a) Dans le temps.

b) En considérant la détermination concrète de la succession — non plus suite, ce qui est temps, mais

α) la nature est comme elle est, — changement, répétition ; — l'esprit, son être est action, objet ; — le temps en général — en chaque conscience particulière. — Évolution de la philosophie même. — Mais l'esprit n'est pas seulement cette abstraction de la conscience individuelle, du sujet, mais

β) l'esprit — pensant — esprit *universel* — esprit concret universel.

Cette universalité concrète comprend tous les modes développés, concrets comme il est et devient pour lui objet. Et ainsi l'*histoire* de la philosophie a cette forme en laquelle des millénaires...

Dans la *religion* :

a) Conscience rationnelle de l'essence absolue — à l'intérieur, des philosophèmes.

b) Forme des mythologies — images.

α) Rapports imagés — ambiguïté de ce qui devrait avoir quelque signification ou de ce qui fait seulement partie de cette forme.

β) Forme de la contingence — des événements extérieurs — de la réalité sensible immédiate.

γ) La religion chrétienne même a pour principe un moment d'extériorité — ne pas séparer — justement idée plus haute, plus parfaite.

α) Objets généraux — β) pensé à ce sujet — pas encore assez, on trouve des idées aussi dans la religion — Dieu est un — Dieu est subjectivité. — Représentation que l'Un, l'essence absolue, est sans image ; — γ) mais que cet *universel*, comme universel, est l'essence absolue — que c'est la vérité, qu'il a comme substance tout le particulier.

Toujours deux. α) Représentation de Dieu — β) prédicat — détermination générale — inhérent à cela.

Duretés hindoues — abstraction de mille années ; nous n'avons pas autant de temps. — Opposition universelle — Zoroastre — nous n'avons pas de temps

pour cela — belles pensées — Ancien, Nouveau Testament. — Quoi de plus beau [que les sentences]: « Cherchez d'abord le royaume et sa justice. » — « Laissez les morts enterrer leurs morts et suivez-moi ! »

Plus universel en général dans son contenu.

α) *Objets généraux* — contenu — en toute religion — Grecs, Jupiter — destin.

β) Déterminé *comme* l'universel — pour cette raison pensé — Brahma — (Dieu est un) — spéculatif.

Mais pensée — le général, pensé — comme *prédicat*.

Dieu est *un* — est ceci et cela — a une infinité de noms.

Inhérent à cela — pas encore libre pour soi.

Comme le général. — En outre plusieurs rapports.

αα) Prédicat — diverses déterminations particulières de beaucoup.

ββ) Généraux — et puis encore particuliers.

Brahma — et en outre encore une infinité de spontanéités, la paresse — l'universalité subjective. — Penser, duretés hindoues — le pouvoir absolu — mais dans une telle enveloppe barbare, fin particulière, Brahma crée. — Penser cette activité, demeure aussi abstrait.

γγ) Ormuzd et Ahriman — déterminations générales de l'*opposition*.

— dans *ββ*) abstraction — l'universel pour soi ;

— Dans *γγ*) généraliser le particulier, mais non sous la forme de la généralité — toute la richesse de la terre, réunie dans cette opposition.

2

L'INTRODUCTION
D'APRÈS LES LEÇONS DE HEGEL
1829-1830

[Première heure.]

INTRODUCTION

Nous considérons l'histoire de la philosophie non comme une chose fixe, stable, mais comme une chose mobile. Nous avons à raconter des actions, des voyages de découvertes, la prise de possession du règne intelligible. — Nous avons dans la science affaire au règne de la pensée ; mais l'autre remarque à faire, c'est que tout agissement humain est humain en tant que pensée, produit de la pensée, ayant pour origine, pour point de départ la pensée et que la pensée y est active. Lorsqu'on a dit que l'homme se distingue de l'animal par la pensée, cela signifie que tout ce qui est humain, tout ce qui est de l'homme a sa source et son siège dans la pensée. La science, la religion, l'État, le droit, l'art, etc., tout cela n'est pas

propriété de l'animal, mais de l'homme qui est essentiellement pensant. L'empire de l'homme ne s'édifie que dans le champ de la pensée, sur le terrain de la pensée. — Quoique tout l'humain dépende de la pensée, l'idée religieuse, la sensibilité, la constitution, le droit, l'État, quoique tout cela ait sa racine dans la pensée, toutes ces formations ne font pas partie cependant de la philosophie.

Pour expliquer à quelle condition la pensée relève de la philosophie, il nous faut faire une distinction ; nous devons nous demander si le fond qui appartient à l'esprit a sa racine dans la pensée, s'il a été aussi élaboré sous forme de pensée. Quoique la matière religieuse doive être sentie, elle a cependant sa racine dans la pensée mais cette matière se présente sous forme de sentiment, de sentiment moral, de représentation religieuse, etc. Il en est de même de la matière des sciences particulières, elle est parcourue par la pensée, la pensée en est le principe actif ; mais cette matière ne se trouve pas encore sous forme de pensée ou bien la pensée proprement dite n'y est pas encore libre, elle n'y est pas encore pure. L'affaire de la philosophie est la pensée pure, libre, l'élaboration de la pensée hors du concret matériel ; donc la pensée libre est son objet. On peut dire sans doute que la religion contient des philosophèmes, de même que la mythologie des Anciens ; même si on l'admet, la pensée n'y est toutefois pas élaborée encore sous forme de pensée. Le contenu est encore dans la manière de l'imagination, ce n'est pas encore la pensée pure. Ce qui caractérise la religion chré-

tienne, c'est d'être rattachée à une personne ; cela concerne la représentation, c'est historique ; elle renferme de plus des formations intuitives ; d'une manière générale, ce qui a existé dans le temps et l'espace et y doit être saisi. Une matière de ce genre, bien que raisonnable en soi, ne se présente pas encore sous forme de pensée. La philosophie ne s'occupe que de la pensée proprement dite. — La science, qui contient sa matière élaborée sous forme de pensée, est la philosophie. Ce n'est qu'une opposition devant la forme, la matière n'offre pas de différence. Nous reviendrons sur cette différence spécialement quand se posera la question du commencement de la philosophie.

Ce que nous devons considérer en histoire de la philosophie, ce sont les pensées sous forme de pensées ; or ce sont des pensées *déterminées, pleines de sens*. Le sens peut en être mauvais, mais il doit cependant s'y trouver. Les espèces en histoire naturelle ont un caractère général, mais ce caractère n'y est qu'une forme ; le contenu est différent, c'est un animal ou une plante pris isolément. Or, en philosophie, le fond ne se distingue pas de la forme ; nous ne devons pas essayer d'en faire une espèce. La philosophie n'a pas pour objet essentiel l'élément formel, la simple forme de la pensée, mais le fond doit être inhérent à la pensée même. Nous nous trouvons en philosophie en présence de pensées chargées de matière. C'est Dieu, la nature, l'âme, l'esprit ; tout cela constitue une matière en soi-même. Dieu est Un en esprit. Nous nous le figurons, il est vrai ; ce

qui n'est pas le concevoir comme il convient. Si nous traitons la nature en philosophes, nous cherchons à la comprendre, à en connaître l'intérieur, non le côté sensible qui la recouvre. L'intérieur, c'en sont les lois, voilà l'essentiel. La science consiste à transformer l'essentiel en pensée, en sorte que ces lois ne soient pas de creuses fantaisies, mais le vrai, le réel. — Ce sont alors des pensées d'une grande plénitude auxquelles nous avons affaire, c'est-à-dire des pensées où le fond (les déterminations de la pensée) est produit par la pensée même. C'est ce fond qu'en général nous appelons aussi raison — la plénitude en soi et pour soi. Elle a sa source dans la pensée, le νοῦς, non seulement dans la pensée subjective (en tant que nous représentons la pensée dans la conscience), mais dans la pensée d'une manière générale, dans le νοῦς divin. — Notre objet est la raison sous la forme de la pensée, la raison pensée.

Si nous maintenons cela en général, nous avons donc exposé que notre sujet est l'histoire de la raison qui se manifeste sous la forme de la pensée. En histoire de la philosophie nous avons donc pour objets le rationnel, la pensée, la raison qui pense comme une chose qui a une histoire, c'est-à-dire qui s'est présentée dans le temps, qui a subi maintes modifications et qui a derrière soi maints événements et maintes actions — une série de formations de la raison pensante. Ceci paraît comprendre en soi immédiatement une contradiction. La raison, la pensée concrète est éternelle, c'est le signe éternel de la vérité; là règne un éternel silence, un calme

éternel ; cela a été, est et sera, et ne se modifie pas ; et pourtant nous avons une histoire de la raison pensante ; et ce qui s'est passé, ce qui se présente, c'est qu'une grande quantité de ces pensées sur le rationnel, une quantité de raisons qui pensent, s'est produite.

Ce qui nous frappe quand nous abordons l'histoire de la philosophie, c'est cette abondance de philosophies. Or il ne doit y avoir qu'*une* philosophie, la science pensée du rationnel. Cette abondance est un thème favori de ceux qui nient ou ignorent la philosophie. De ce qu'il y en a tant, ils concluent qu'il n'y en a point. On dit aussi qu'on ne peut connaître la vérité, c'est-à-dire qu'on ne peut arriver à la conscience de la raison. Ainsi l'on démontre une fois pour toutes que connaître ce n'est rien. Ceux qui supposent que la philosophie n'existe pas ou qui disent qu'on ne peut connaître la vérité agissent en partie tout à fait magiquement. Quand on prononce le mot connaître, on se détourne, comme si l'affaire était réglée. Celui qui parle ainsi, pense-t-on, n'est pas à la hauteur de l'époque. C'est ainsi que le mot connaître rebute comme par magie. Cependant connaître ne signifie pas autre chose que savoir, avoir l'intelligence d'une chose. Je ne puis croire à quelque chose que je ne sais pas, dont je ne comprends pas d'une manière exacte la nature et la nécessité. Quand je crois à quelque chose, je le sais sûrement (*fest* ou *fast* ? presque). — Ceux qui disent qu'on ne saurait connaître la vérité, ne rien en savoir, s'appuient surtout sur le grand nombre de

philosophies, et l'histoire de la philosophie est par eux bien accueillie parce qu'ils pensent montrer par cette histoire que la raison qui pense n'a abouti qu'à des aventures et des erreurs. La raison qui pense, disent-ils, n'a fait qu'errer çà et là, sans découvrir le royaume de la pensée, nul chemin ne conduit à la vérité. Et ils ajoutent, il n'y a tant d'erreurs que parce que le vrai ne peut se reconnaître. L'histoire de la philosophie offre simplement le spectacle des tentatives malheureuses et manquées pour parvenir à la vérité, c'est un champ de bataille où on ne peut trouver que des cadavres.

La raison est une, de même appréhender la raison pensante ne peut être qu'une seule chose, ainsi il n'y a qu'une philosophie ; cependant il y en a plusieurs : expliquons cette opposition. Il faut dans ce but considérer des représentations qu'on ne peut démontrer ici, mais dont il faut tenir compte. — Nous aurons ainsi une introduction sur le rapport des nombreuses philosophies à l'unique philosophie. — L'autre objet, c'est le lien qui rattache l'histoire de la philosophie à l'histoire des autres sciences ; déjà si l'on mentionne les nombres, les époques pendant lesquelles la philosophie s'est développée, il y a là un lien avec de grands peuples ; nous verrons la philosophie passer d'un peuple à un autre. Nous avons à voir les points de vue généraux qui déterminent le lien l'unissant à d'autres histoires, celles de l'art, de l'histoire politique des peuples, etc. L'Esprit qui veut l'unité soupçonne déjà d'avance que, de même qu'il n'est pas sans liaison avec les formes de la religion, de la

constitution de l'État, de l'art, il n'est pas non plus sans se rattacher à la philosophie. — En troisième lieu, il faudra voir en quel point nous pourrons fixer les débuts de la philosophie. A cela se rattache une division qui n'est pas uniquement extérieure. Nous devrons indiquer de quelle manière les diverses philosophies sont fondées sur la notion. Comme l'histoire de la philosophie est l'histoire de la raison qui pense et que la croyance existe, que le cours de l'histoire a été conforme à la raison et si, de plus, nous avons foi en la Providence et si nous devons admettre que l'histoire ne s'est pas faite sans elle, nous devons aussi admettre que nous ne sommes pas en présence d'une série de pensées dues au hasard. Dans la division il faudra donc montrer la nécessité de l'enchaînement. — Quatrièmement, on dira quelques mots sur la bibliographie. Notre objet est d'ailleurs la philosophie, nullement l'histoire des philosophes et de la diffusion de leurs doctrines. Ceci fait partie de la condition extérieure.

PREMIÈRE PARTIE DE L'INTRODUCTION

Rapport des nombreuses philosophies à la philosophie unique

Il faut d'abord représenter comment il se fait que la raison qui pense ait une histoire ; nous ne pouvons

ici en approfondir la notion, le point de vue logique ; nous devons simplement chercher à nous en faire une idée ; elle ne sera que provisoire et introductive. Il faut ensuite que cette représentation fasse ses preuves par rapport à ce que doit nous présenter l'histoire même de la philosophie. Elle condense donc d'une manière générale ce qui se trouve détaillé dans l'histoire de la philosophie.

[Deuxième heure.]

Alors que l'histoire de la philosophie apparaît comme une série de phénomènes dus au hasard, dont l'un chasse l'autre, l'objet que nous étudions consiste dans l'activité, les actions, l'histoire de la raison qui pense et la conscience qu'elle a d'elle-même sous la forme de la pensée pure. — Le premier point c'est que la conscience de la raison qui pense est ce qui est tout d'abord au fond, l'élément primordial (ὑποκείμενον) ; le second que cette conscience n'est pas tout d'un coup achevée, mais qu'elle doit s'élaborer, se produire. Nous pouvons comprendre cette production spontanée sous l'expression générale d'évolution *(Entwicklung)* et dire : la raison qui pense, s'appréhendant sous forme de pensée, se fait ce qu'elle est, elle évolue. Cette évolution est une idée simple que nous devons conserver. Il y a en réalité deux choses : 1° que la raison qui pense doit évoluer ; 2° ce qu'est l'évolution ; ce qu'il y a dans l'évolution, transposée en philosophie, c'est qu'il doit

y avoir en philosophie une série de phénomènes. On n'insistera pas davantage ici sur le fait que l'esprit qui pense doit évoluer.

Le germe doit se développer ; ce qui est raisonnable dans l'esprit, de même ; l'enfant est raisonnable et il ne l'est pas, car il y a en lui une disposition à la raison, mais qui n'est pas encore élaborée. Ce qui est inorganique, mort, ne se développe pas. Il faut que ce qui vit, réalise ce qu'il est en soi. L'Esprit doit se réaliser d'abord extérieurement, sortir de lui-même, faire de soi son objet pour avoir conscience de soi *(über sich)* : c'est là la définition générale de l'évolution.

Il faut remarquer ensuite que cette évolution est constituée par une *série de degrés* ; l'homme nous en fournit un exemple ; il est enfant, garçon, jeune homme, homme, vieillard ; il en est de même pour la plante ; il est déterminé dans le germe quelle forme, quelle fleur, etc., aura la plante ; mais ces éléments viennent les uns après les autres. L'apparition comprend une série de degrés, lesquels sont nécessaires. Il ne peut y avoir de fruit sans la création des degrés antérieurs. Nous devons d'après cette analogie nous représenter le développement de l'esprit, de la raison pensante pour qu'elle parvienne à la conscience d'elle-même. L'histoire de la philosophie a pour objet ce développement spontané de l'Esprit ; ce développement passe par des degrés ; chaque degré est nécessaire, est la condition du degré suivant. — Alors intervient un moment négatif, une détermination négative. La plante, sortie de terre, a une tige

et des feuilles ; c'est là sa forme, son être-là *(Dasein)* ; puis se développent les rameaux, ceci est autre chose et a une autre forme que la tige ; celle-ci est en quelque sorte une ligne qui se divise en plusieurs autres et se nie ainsi ; puis apparaissent les boutons, lesquels sont réfutés *(widerlegt)* par les fleurs ; celles-ci peuvent justement être ce qui a pour nous de l'intérêt ; nous nous en réjouissons et c'est pour nous la fin dernière, mais non pour la plante ; la fleur doit tomber, être rejetée, niée ; c'est le moment négatif. La fleur développe maintenant le fruit. Nous obtenons ainsi une série de degrés dont chacun est nié, sans l'être pourtant. La fleur est réfutée par le fruit, ce qui ne signifie pas que la fleur n'existe pas, elle est essentielle, cependant elle doit céder. Mais le fruit renferme toute la force des formes précédentes.

Nous pouvons aussi comprendre différemment ce moment négatif. Dans le temps, les degrés de l'évolution se suivent les uns les autres. Il en est ainsi pour la connaissance qui se développe concernant un objet antérieur dont les parties sont dans l'espace. C'est ainsi que les Européens ont découvert à l'ouest les îles Canaries ; on les a prises pour les limites du monde. Ceci a été réfuté, puis on a découvert les Açores qui formèrent également la limite, ce qui fut aussi réfuté. Colomb a découvert l'Amérique qu'il a prise pour une partie de l'Asie ; ceci fut encore réfuté. Tout a été ainsi réfuté, mais les îles Canaries et les Açores sont restées et sont des parties essentielles de notre connaissance de la terre.

D'après ces images nous devons comprendre le

développement de la raison qui s'appréhende sous la forme de la pensée. Il existe dans l'histoire de la philosophie diverses formes ou degrés, ce sont les formes, les degrés de l'unique monde intelligible. Ce monde est découvert. Pour les Éléates par exemple, Dieu est l'Unique, idée qui passa pour l'ultime, la véritable. On considéra cette découverte comme la limite du monde intelligible, mais elle a été réfutée ; on a dépassé cela, comme les navigateurs ont dépassé les Açores.

La découverte que Dieu est l'unique *(das Eine)* a été réfutée, néanmoins cette détermination est restée ; ce qui a été démenti, c'est simplement que cette détermination-là soit l'ultime, et ce degré-là, le plus élevé. C'est en ce sens que nous devons comprendre la réfutation. Car les philosophies ont été réfutées. Les principes de toutes les philosophies ont été niés. Mais la négation n'est qu'*un* côté, car ces principes sont aussi des pensées, des pensées essentielles, des déterminations essentielles de la pensée ; ils sont aussi demeurés. — C'est le voyage de découverte du monde intelligible, de la vérité éternelle, simple, reposant sur soi ; mais en même temps ce monde de la pensée n'est pas aussi simple que l'Un des Éléates. On ne comprend pas la totalité en *une seule* représentation, une seule pensée. L'empire de la pensée ne se laisse pas enclore par d'aussi simples abstractions...

C'est cette considération qui fait le fond de la méthode que nous emploierons pour exposer l'histoire de la philosophie, à savoir que la raison se

développe, que l'évolution est vérité, qu'il s'y trouve des négations qui se surmontent *(aufheben)* les unes les autres, qu'elle renferme par conséquent un moment négatif, mais qu'il demeure aussi un moment positif et que ce cours de l'évolution est nécessaire. Voilà ce qu'il faut faire voir. La démonstration consiste en ce que l'histoire de la philosophie se présentera elle-même comme étant cette marche de l'évolution.

Toutefois cette marche paraît néanmoins être différente en philosophie. Ce qui s'y développe en effet, ce ne sont pas des objets spatiaux dont plusieurs peuvent être comme des parties dans l'espace, la totalité apparaissant alors comme un agrégat du particulier. Mais il en va autrement des principes philosophiques. Ainsi cette comparaison avec le voyage de découverte ne paraît pas convenir ; car tout principe philosophique est simple et exclut les autres principes ; il faut par conséquent examiner de plus près en quoi consiste cette *simplicité.*

Tout principe philosophique est simple, mais abstrait. L'objet de la philosophie c'est le simple, l'être auprès de soi. Ainsi tout principe paraît être incompatible avec d'autres. Cette considération nous oblige à toujours combattre l'abstraction. Les Éléates ont dit : Dieu est l'Unique *(das Eine)* c'est-à-dire le simple. Or l'Un, le simple comme tel, est entièrement vide. Mais le simple peut en soit être aussi concret, multiple, en sorte que l'unité demeure sans faire tort à la différence. Notre esprit en fournit un exemple. Quand on dit : je suis l'unique, je suis simple, je suis

un point, ou je suis un avec moi-même, on se représente le Moi comme ce qui est parfaitement simple ; il n'est rien de plus simple que ce Moi. Mais nous savons aussi que ce Moi est en même temps un monde en soi. Chaque homme a en lui un monde (le monde entier) : en cette simplicité c'est un abîme renfermant en lui une multiplicité infinie. Si l'on réfléchit sur soi-même, si l'on se souvient, etc., alors on fait apparaître la richesse qui en soi est en un seul. Le Moi est donc le tout simple et en même temps une multiplicité, une richesse tellement grandes. Or, si nous disons : esprit au lieu de moi, nous n'avons pas *a priori* l'idée d'une chose abstraite, mais d'un organisme vivant. Il faut que l'esprit soit une totalité ; cependant la totalité doit être aussi simple que le moi. — C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on dit : simple. L'esprit est simple, mais en lui-même riche : c'est une richesse organisée qui ne perd rien de son unité. — Cet esprit ou l'idée est simple aussi, mais nous nous représentons déjà qu'il est en lui-même une richesse, un concret, pour lui non tellement abstrait. L'esprit est un concret vraiment vivant.

Si nous nous souvenons de ces déterminations que le simple n'est pas nécessairement vide, cette apparence dont nous avons parlé déjà s'efface, à savoir que le simple exclut la différence. En effet, le simple, concret en soi, est aussi différencié en soi. Le simple, comme concret, contient aussi la différence, il n'exclut donc pas par essence le divers, le différencié, il peut au contraire le renfermer en soi.

Nous prenons pour base ces considérations. A cela se rattache que *cette évolution est nécessaire* et qu'elle consiste en ce que le simple se concrétise toujours davantage.

[Troisième heure.]

Dans le cours de l'évolution de la pensée, on rencontre la nécessité. De même que dans le monde il se trouve en général de la raison, de même il se trouve de la nécessité dans le développement du rationnel, c'est-à-dire que le vrai s'est développé suivant ce qu'il est. C'est une série de déterminations de la pensée dont l'une est la conséquence de l'autre. La même suite des idées existe aussi dans le développement logique que la science présente en sa pureté. Ce cours-là et celui de la logique doivent n'en former qu'*un*. Ce cours se manifeste quand nous saisissons exactement la marche de la pensée qui se développe et que nous établissons une distinction par rapport à ce qui s'est manifesté en histoire et ce qui est scientifique. D'un côté donc il y a distinction ; mais quant aux points principaux, il doit y avoir *unité* entre la progression logique et le cours de l'histoire. La logique est une pièce à l'appui de l'histoire de la philosophie et il en est de même inversement. Dans l'évolution historique, les formations sont plus concrètes, et pour pouvoir les comprendre, il faut en tirer les principes et pouvoir dans l'un reconnaître l'autre.

Nous n'avons point affaire à des phénomènes contingents, en sorte qu'en tout temps une philosophie eût pu se produire aussi bien qu'une autre. Nous sommes en présence de la marche de la raison pensante ; elle ne s'abandonne pas à des aventures et aux cas imprévus. Il est vrai que les individus que nous voyons paraître dans l'histoire de la philosophie ont une apparence de particularité ; mais les individus ne sont que des supports de ce qui est en soi et pour soi nécessaire. La grandeur des individus consiste à avoir fait de ce qui était en soi et pour soi nécessaire, leur intérêt propre. — Aussi est-ce vain de faire revivre la philosophie de Platon. Elle a eu son temps. L'esprit évolué a pénétré en lui-même plus profondément. Ce qui était en fait nécessaire fut un besoin de ce temps-là. La progression renferme le besoin. Toute philosophie est apparue à l'époque qui était la sienne. Aucun individu ne peut aller plus loin que son époque, car elle contient le principe de son esprit. On peut sans doute s'occuper de l'avenir ; il se peut qu'on veuille apprendre telle chose d'un avenir. Dans le présent il se trouve, il est vrai, compris ; mais quand nous voulons l'expérimenter, nous désirons avoir un autre présent. D'ailleurs il n'est pas d'individu qui ait jamais pu dépasser son temps...

Dans l'histoire de la philosophie, ce qui est en soi nécessaire nous apparaît souvent comme contingent, notamment quand nous en considérons les formations comme des actions ou des fantaisies individuelles. L'autre réflexion a trait à la nécessité de la

progression. Nous devons examiner maintenant la *nature de la progression* et nous demander comment ce qui suit se trouve déjà dans ce qui précède. Il faut tout d'abord remarquer que le commencement en tant que commencement est le simple, c'est-à-dire l'abstrait. Ce qui vient d'abord, en effet, est ce qui n'est pas élaboré, ce qui n'a pas encore progressé. Les principes des plus anciennes philosophies sont donc tout à fait abstraits. Ce qu'il y a de plus abstrait, c'est ce qu'il y a de plus aisé ; un entendement sensible y parvient le plus facilement du monde. L'élément sensible peut y être riche comme dans les mythologies, la pensée en est pauvre. La pensée, la pensée déterminée, y est encore tout à fait abstraite, générale. Le progrès consiste à passer à d'autres déterminations. Il se forme une pluralité, une richesse en déterminations, en sorte que l'unité reste, il est vrai, mais en même temps elle se détermine en soi, s'approfondit en soi. Cet approfondissement en soi est aussi bien une extériorisation hors de soi qui maintient d'ailleurs les déterminations dans l'unité. La pensée maintient unies en soi les déterminations. La progression consiste donc à passer de l'abstrait à des principes concrets, c'est-à-dire en raison de la nécessité. On a une suite de philosophies dont les principes paraissent distincts les uns des autres, mais leur rapport consiste en ce que les philosophies postérieures sont simplement plus déterminées que les précédentes et les contiennent. Cette série s'établit dans un ordre nécessaire. — Ensuite apparaît ce phénomène que la conscience réunit tout ce qui est

séparé ; le tout est lié en un bouquet. Ainsi la philosophie platonicienne a unifié les précédentes philosophies. Platon les avait étudiées, recueillies en lui et unies en une notion concrète. Il ne s'agit pas d'un éclectisme — où l'on choisit ce qu'il y a de mieux. L'idée philosophique est par essence une — et il n'est pas question de prendre une chose ici et une autre ailleurs. — Ensuite nous verrons aussi des périodes où la réflexion a vu une différence ; mais la totalité des sphères existe cependant. Les principes sont exclusifs, car l'un s'oppose dans l'autre. Nous voyons ainsi le stoïcisme pour lequel le vrai n'existe que par la pensée et l'épicurisme pour lequel le vrai est la sensibilité, et enfin en troisième lieu le scepticisme qui ne veut ni de l'un ni de l'autre, mais se comporte négativement à l'égard de tous les deux. Nous trouverons aussi à l'occasion de la philosophie alexandrine ou néo-platonicienne un point où il s'agira de l'opposition existant entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote. — Une conscience supérieure reconnaît que les principes de toutes les philosophies sont conservés, mais avec une position différente, c'est-à-dire qu'une détermination de la pensée est une détermination particulière et non la dernière. De même que les Açores ne sont pas à la limite, mais ne sont que des parties de la terre et le demeurent à ce titre, de même les principes de toutes les philosophies sont nécessairement conservés. — Il s'ensuit que la philosophie de notre temps doit être la plus concrète. La progression n'en est pas une vers des lumières trompeuses ; c'est une progression ration-

nelle. Toute philosophie représente un degré nécessaire de la pensée. Notre philosophie est essentiellement le résultat historique de toutes les philosophies antérieures. Elle est l'œuvre de deux mille cinq cents ans. C'est ce que l'Esprit a élaboré. — La progression se détermine de l'abstrait au concret. — C'est là notre seconde observation.

Ainsi aucune philosophie n'a été réfutée ; la négation consiste seulement en ce qu'elles ont été ramenées au rang de particularités au lieu d'être le terme comme jadis. L'histoire de la philosophie est par suite la justification de toutes les philosophies ; c'est un signe de platitude que de savoir mieux que les philosophies antérieures ; toutes les philosophies sont exclusives ; mais cet exclusivisme écarté, il reste l'idée. La suite unit en elle tout ce qui a précédé. Si nous développons en toute pureté la pensée, nous y trouvons tous les principes de la philosophie. Aucun travail de l'esprit n'a été perdu ; il suit de là une *troisième* détermination qu'il est bon de remarquer, à savoir qu'en histoire de la philosophie nous n'avons pas affaire au passé, à la pensée d'autrui, mais bien au présent et au présent le plus vivant. En nous livrant à l'étude de la philosophie, nous devons nous rendre compte de ce qu'est la pensée. La pensée est toujours notre pensée ; il en est ainsi dans d'autres sciences également. L'essentiel y est humain et par suite nous appartient ; toutefois, dans les autres sciences, le point de vue particulier devient une totalité qui n'est plus la nôtre ; nous ne pouvons avec notre esprit nous y installer entièrement. Nous

pouvons sans doute bien comprendre la vie des Romains, des Grecs, mais nous ne pouvons nous imaginer pouvoir nous prosterner devant la statue de Jupiter. Mais la philosophie grecque et la pensée grecque sont pures, nous pouvons en être. Avec la philosophie nous nous trouvons dans le présent, dans le royaume de la pensée. — A l'époque moderne, la tendance historique a pris le dessus, la prépondérance ; on s'y occupe de choses qui ne sont pas les nôtres ; on ne vise que ce qui est historique ; on se donne du mal, on travaille avec application et l'on pense qu'il faut bien faire quelque chose pour se rendre compte des connaissances, des opinions d'autrui. Ainsi l'on cherche à tenir l'objet à l'écart, à avoir son sentiment *(Gemüt)* au-dehors. Il s'ensuit que la vérité est mise de côté, c'est renoncer à pouvoir appréhender la vérité elle-même. Il se peut que quelqu'un dispose au sujet de la religion de beaucoup de connaissances historiques ; mais si l'on pose la question : « Qu'en penses-tu ? », il fait comme si cette question ne le regardait pas, comme s'il ne s'agissait que de savoir ce que d'autres en ont pensé.

[Quatrième heure.]

Ainsi, avec l'histoire de la philosophie, nous sommes dans le présent ; nous devons être présents même si les choses paraissent du passé. *Nostra res agitur.* Il n'est pas question d'idées fortuites étrangères ; s'occuper des idées d'autrui est vain ; il

importe de nous considérer comme dignes de posséder tout ce qui a été pensé, comme étant notre pensée ; ce qui n'a pas le sens prétentieux que l'on doive, faute de pensées à soi, se préoccuper de celles d'autrui, alors que cet examen doit nous éviter d'errer en quelque sorte dans l'incertain. — Nous avons le droit de considérer autre chose comme chose étrangère quand l'humain en soi qui doit s'y trouver a disparu. Mais ici, ce qui nous intéresse, c'est la pensée pure ; à cet égard, les hommes sont égaux ; nous voici loin de toute particularité. — On attribue à la philosophie d'être fière pour vouloir connaître ce qui est vrai, et à cet orgueil on oppose la résignation... Or, l'orgueil existe quand le sujet s'imagine disposer d'une qualité particulière qui serait supérieure à celle des autres. En philosophie notre objet est la pensée, c'est par elle que l'homme se distingue de l'animal ; elle est l'universel ; grâce à elle, on se place avec d'autres à un point de vue commun ; on ne désire pas faire valoir le caractère particulier de son cœur, de son génie propre ; toutes les particularités sont écartées, effacées. La pensée est le général en soi et pour soi ; vivre dans son domaine prouve la plus haute humilité. L'humilité consiste à mettre de côté toute distinction, toute individualité et à se plonger dans l'universel. Nous avons affaire au présent, c'est-à-dire à l'universel, où le particulier s'évanouit. Une œuvre d'art suppose du génie, mais chacun le reconnaît. L'individu qui la crée n'y laisse pas voir son génie, mais présente la chose. Ainsi déjà dans l'œuvre d'art toute particularité

s'est évanouie dans l'objet. C'est encore plus le cas pour la philosophie, aucun élément de la nature n'y pénètre plus, mais l'œuvre d'art se fonde encore sur la nature. Le point de vue de la philosophie est ce qui est tout à fait universel. C'est le talent qui fait que l'homme est homme, la pensée. — Nous n'avons plus affaire à des particularités, mais à l'universel, l'opposé de l'individuel.

Il faut dire un mot encore sur *l'impartialité* dont doit faire preuve un historien de la philosophie. On dit d'un air entendu qu'il faut procéder historiquement, c'est-à-dire que l'historien de la philosophie doit simplement raconter ce qui est donné et non chercher son système dans la philosophie décrite ; il ne doit pas, dit-on, juger la philosophie en se plaçant à son propre point de vue. Cette condition d'impartialité a deux sens ; en un sens elle est juste, car prendre parti c'est avoir un intérêt particulier, défendre une cause exclusive. Contre cet exclusivisme, il est nécessaire de faire valoir ce que l'on a trouvé. Sa proscription est déjà prononcée dans ce qui a été dit puisque nous examinerons la pensée dans sa détermination progressive. L'autre sens est d'ordinaire celui-ci : qu'on ne doit pas prendre parti pour la philosophie, mais au contraire être d'avis que l'on n'a qu'à décrire des erreurs, des opinions (*Meinungen* — ce qui se rattache à *mein*, mien, ce qui me paraît tel, δόξα). Nous n'aurions à nous préoccuper dans l'histoire de la philosophie que de ces opinions, de ces conceptions particulières. C'est là une impartialité purement négative, qui est sans but.

S'opposant à cette impartialité, l'historien doit avoir de la partialité. L'objet qu'il décrit doit l'intéresser. Une description exacte doit exposer ce qui a rapport à l'objet et qui est essentiel. Cette partialité est nécessaire. Si j'expose l'histoire romaine, ce qui m'intéresse, c'est l'État, sa constitution intérieure, son rapport à d'autres États. C'est là l'essentiel. Tout le reste s'y rapporte et doit s'y rapporter dans mon exposé. Comme chroniqueur, je puis rapporter une foule infinie de choses, sans autre rapport avec l'État. Mais une histoire convenable doit savoir ce qui est essentiel ; elle prend parti pour l'essentiel et retient ce qui s'y rapporte. C'est ainsi que dans l'histoire de la philosophie aussi, il faut prendre parti pour la pensée et mettre en relief ce qui y a trait. Ainsi le but ce n'est pas l'individualité comme elle se conserve et se pose, mais la pensée même. « Il faut, dit-on, souligner l'important et l'essentiel. » De telles paroles remplissent souvent des pages et ne signifient rien. Sait-on ce qui est important ? Voilà la question qui se pose. En histoire de la philosophie, la fin est l'évolution de la pensée ; c'est pour cela que l'on prend parti. Il y a aussi une certaine impartialité qui dit : « En se comportant en spectateur, le comportement de l'évolution apparaîtra bien. Il faut être libre, sans parti pris. » Cette impartialité est simplement négative et ne signifie rien. Quand on ne s'intéresse pas à la pensée, quand on ne reconnaît pas le but de l'histoire de la philosophie, l'évolution de la pensée, on ne peut pas non plus l'exposer. Tennemann est un historien de la philosophie de ce genre. On lui a

reproché que son exposé n'était pas exact. Il a expliqué à ce sujet qu'il exposait la philosophie kantienne et qu'il savait qu'aucune connaissance n'était possible. Une telle impartialité envers la vérité n'admet ni subordination, ni distinction, ni un quelconque rapport à une fin.

Ce sont là les points de vue qu'on peut envisager lorsqu'on a à parler sur ce que doit être la fin de l'histoire de la philosophie.

DEUXIÈME PARTIE DE L'INTRODUCTION

Rapport de l'histoire de la philosophie aux autres histoires

Ce sujet est très vaste et très intéressant, mais ici encore il faut nous limiter aux idées générales.

I

On a déjà indiqué que la philosophie en général a pour objet la pensée déterminée, la notion, donc ce qu'est la chose *(die Sache)* en soi et pour soi.

a) Il faut supposer ici que l'esprit d'un peuple est individuel. C'est l'esprit qui dans toutes les ramifications où il se réalise est le même et qui imprime sa détermination à toutes ces sphères de son existence.

Nous voyons l'habileté, l'art, la religion d'un peuple, son droit, sa constitution, etc., ce sont là les différences capitales, les sphères phénoménales de l'être-là de l'esprit. Comment ces choses se rattachent-elles les unes aux autres ? C'est là une étude que nous devons abandonner à la philosophie de l'État, c'est à comprendre comme un lemme que l'esprit d'une époque pénètre toutes ces différentes branches. — Parmi elles nous voyons la science en général, notamment la philosophie. En celle-ci l'esprit rend consciente la pure notion de son essentialité. La philosophie est donc la plus sublime fleur parmi les rameaux que fait naître l'esprit, dans lesquels il s'élabore. C'est son être le plus intime — l'être véritable qui en elle devient conscient, de la manière la plus pure, sous la forme de la pensée. L'art, la religion, le droit, etc., n'apparaissent pas dans la pensée comme telle. — La philosophie est la notion de toute la forme de l'esprit, de toute l'essence qu'il manifeste, le simple foyer qui concentre tous les rayons. — Ces remarques suffisent en général.

β) Deuxièmement, il faut remarquer que le principe d'un esprit sous sa forme de pensée s'oppose à la réalité dans laquelle il s'exprime.

[Cinquième heure.]

Ce qu'on peut remarquer en second lieu, c'est que la philosophie, dont l'idéal, la pensée est l'élément, a en soi un facteur négatif, une opposition à la réalité.

La conscience de l'esprit que donne la philosophie n'est pas cette conscience vivante qu'un peuple possède dans ses mœurs, sa religion, son droit, etc., ce n'est pas la vivante réalité d'un peuple, sa véritable activité — ni les vertus de cette activité véritable dont l'intérêt est l'État, dont la fin est l'intérêt de la patrie ; c'est, au contraire, la conscience plus abstraite de cette totalité, la forme idéale de cet esprit qui apparaît comme la forme de l'irréalité. C'est là une opposition essentielle ; et nous voyons le lien qui rattache la philosophie à l'histoire plus précisément défini si l'on dit que la philosophie apparaît chez un peuple et y acquiert de l'importance quand le besoin d'idéal est devenu puissant et il le devient quand une rupture s'est produite dans la vie des peuples, quand leur bonheur est passé, quand la ruine intervient, quand les individus ne sont plus satisfaits des intérêts de l'existence, c'est-à-dire de leur vraie vie politique, et ne mettent plus dans cette activité leur destination suprême. La réalité, la moralité d'un peuple ne satisfait plus et l'on ne trouve plus de satisfaction que dans le domaine de l'idéal. L'esprit se retire loin du présent et cherche une place qui n'est pas une existence actuelle, mais qui se trouve au-delà ; c'est le lieu de la pensée. Nous voyons alors la philosophie paraître chez les peuples.

En histoire de la philosophie, il suffit donc de mentionner brièvement les périodes historiques et alors apparaît spontanément ce qui a été dit sur cette position. Quand la vie disparut en Ionie, c'est alors que prit naissance la philosophie ionienne. Athènes

devint le centre de la philosophie grecque quand la ruine atteignit sa vie politique. Rome vit paraître la philosophie seulement à l'époque des empereurs romains, quand la vie politique eut disparu, quand l'arbitraire s'établit ainsi que le droit, mais celui-ci ne se rapportait qu'à l'intérêt des individus, les individus en effet étaient libres comme personnes, mais non en tant qu'unis dans une existence politique. De même nous ne voyons apparaître la philosophie, dans l'histoire de la vie germanique, que lorsqu'une situation définie, une élaboration définie de l'esprit passe à une autre, la première, en soi, ne donnant plus satisfaction.

γ) Aux époques où la condition politique est renversée, la philosophie trouve sa place et alors il n'arrive pas seulement que l'on pense en général, mais la pensée va en avant et transforme la réalité; car lorsqu'une forme de l'esprit n'est plus satisfaisante, la philosophie aiguise la vue de façon à apercevoir ce qui ne satisfait plus. La philosophie à son apparition aide, grâce à une intelligence déterminée, à augmenter, à avancer la ruine. Cependant, on ne peut lui en faire un reproche, car la ruine est nécessaire; une forme définie de l'esprit est niée parce qu'elle souffre d'un vice fondamental. D'autre part, la philosophie est un moyen pour apaiser, pour consoler au sein de cette réalité, dans ce malheur du monde — c'est la fuite dans sa libre idéalité, dans le libre empire de la pensée, précisément parce que l'esprit, qui ne trouve pas sa satisfaction dans l'existence, est ramené en lui-même.

Nous indiquerons d'une manière générale cette concordance des révolutions politiques avec l'apparition de la philosophie ; mais nous ne présenterons pas la chose de telle sorte que ceci serait la cause et cela l'effet.

A propos de l'élément politique, on peut encore se demander quelle constitution voit apparaître la philosophie ; on doit dire en ce cas qu'elle ne se présente que là où le principe est la liberté de l'esprit. Dans le monde oriental, où la liberté ne peut que s'évanouir et où, d'autre part, ne règne que l'arbitraire, il n'y a pas de philosophie et il ne peut y en avoir. L'on s'en tient à des abstractions tout à fait générales. La philosophie ne peut paraître que là où l'esprit est conscient de sa liberté. La liberté est le fondement essentiel de l'existence, la liberté produit pour elle un monde. Cette condition seule peut permettre à la forme de parvenir à ce contenu et la forme de la liberté c'est-à-dire la forme la plus convenable, la plus pure pour la liberté, c'est la pensée. La pensée est l'universel véritable, ce qui est libre en soi. Ainsi nous verrons que c'est dans le monde grec que se produit le commencement proprement dit de la philosophie ; et c'est dans le monde germanique où existe le principe du christianisme, c'est-à-dire un principe qui est lui-même la liberté de l'esprit — (le Christ a délivré le monde ; cette délivrance est due essentiellement à l'esprit) —, c'est donc dans cet état de liberté supérieure qu'est le lieu où de toute nécessité doit apparaître la philosophie. C'est précisément dans ce monde germanique que la pensée se présente

finalement avec une telle prépondérance de la conscience que c'est elle qui devient et qui en fin de compte est le facteur qui détermine le monde politique, la constitution, qui amène les révolutions, les transformations de l'État — que c'est essentiellement la pensée qui détermine par elle-même la chose *(die Sache)*, le droit, etc. Ce sont là les idées générales sur lesquelles se fonde le rapport de la philosophie au facteur politique.

II

Nous pouvons aussi considérer la philosophie dans ses *rapports avec l'histoire de l'art*. L'art fait son apparition avec la philosophie et la religion. L'art beau et libre se présente en même temps que la philosophie ou même un peu avant, quand la vie réelle, saine des peuples ne trouve plus de satisfaction dans son existence. L'art a aussi pour fin l'idéal. C'est ainsi que l'art grec a fleuri en même temps que la philosophie grecque. Quand la vie ne suffit plus, on se crée un empire idéal, un empire des idées, comme notions ou intentions. Le monde intelligible de la philosophie est simplement plus abstrait que le monde idéal de l'art. Ainsi nous voyons au XVe siècle, au moment de la transformation, de la disparition du monde féodal, l'art librement apparaître pour soi. — L'art semble être un avancement de la religion ; toutefois sa position vis-à-vis de la religion est secrètement la même que celle de la philosophie. Son but

consiste en ce que l'homme produise, en les tirant de son *propre* fond, *d'autres formations* que la religion et qui doivent être plus satisfaisantes pour l'esprit humain que celles que lui offre la religiosité.

III

Le sujet sur lequel nous désirons insister davantage, c'est le *rapport de la philosophie à la religion*, comme il se présente dans l'*histoire*; si nous envisageons comment il se forme dans l'histoire, ces deux puissances, celle de la pensée et celle de la religion, paraissent avoir l'une à l'égard de l'autre une attitude hostile. Toutefois, en soi et pour soi, elles doivent s'accorder. Car les peuples ont déposé dans la religion ce qu'ils se représentent comme l'essence du monde, de la nature et de l'esprit, comme la substance universelle; ils y ont déposé ce qui, selon eux, est le vrai dans le monde; par la religion l'homme s'élève au-dessus de son individualité, de sa misère, il se fortifie en ce qui est l'absolue vérité et jouit de la société de l'absolu; mais le recueillement n'est qu'une tendance *(Hindenken)* de la pensée; la philosophie pense ce qui est vrai en soi et pour soi. La religion et la philosophie est donc un *seul et même* objet, une *seule et même* fin. Le vrai, le vrai en soi et pour soi étant un, il faut que religion et philosophie aient un *seul et même contenu*; leurs rapports toutefois sont absolument hostiles, comme il apparaît dans l'histoire.

L'histoire de la philosophie retrace l'histoire de la lutte de la pensée libre avec l'autorité de la religion populaire, celle de l'Église, avec ce que nous appelons en général religion positive. Cette hostilité, cette opposition, nous la constatons déjà en Grèce ; nous voyons Socrate boire la ciguë ; beaucoup d'autres philosophes furent bannis pour leur irréligiosité. Cette opposition éclata aussi dans le monde germanique ; nous y voyons l'hostilité grandir entre l'Église chrétienne et la pensée libre, et d'un côté on en vint à la dérision et à la raillerie et de l'autre aux bûchers. D'ailleurs encore aujourd'hui leur position respective reste indéterminée.

Cette opposition offre de la diversité ; sa nature présente maints côtés différents ; ceci soit dit en général ; nous pouvons la saisir de *deux côtés* : *a*) d'une part, elle paraît concerner le *fond*. Dans la religion chrétienne, par exemple, il est question d'un péché originel, c'est-à-dire d'un malheur pour tous les hommes, survenu à la suite de l'acte d'un seul couple humain — un événement historique qui n'est arrivé qu'une fois et qui s'est transmis, comme par exemple se transmettent dans une famille des maladies naturelles et qui se déchaînent au-delà de l'esprit et de la volonté. A l'opposé de ces conceptions s'établit la pensée philosophique. Jusque-là la philosophie paraît contredire le contenu de la religion, elle paraît même attaquer ce contenu ; toutefois il importe de distinguer ici entre l'idée véritable et ce qui apparaît comme la forme et doit être considéré ainsi. Dans ce cas, la forme prend aisément

l'apparence d'un contenu et s'en attribue le rôle. Si nous nous trouvons ici en présence du Mal et puis d'une action qui ne s'est passée qu'une fois, il peut bien se faire que la philosophie s'oppose à ces déterminations, mais seulement en tant qu'elle les appréhende comme forme. Cependant l'idée essentielle, c'est que le Mal ait son fondement dans l'esprit, non dans une action qui ne s'est passée qu'une fois et dans un naturalisme *(Natürlichkeit)* extérieur et vulgaire. A cet égard, il faut donc distinguer le fond de la forme.

β) Il existe encore un autre aspect sous lequel se présente cette opposition, un aspect considéré aussitôt comme formel. C'est celui de l'*autorité*. De ce côté la religion est positive, ce que la philosophie fait valoir contre cette forme autoritaire, c'est le principe de la liberté de la pensée ; si cette discorde était sans issue, ce serait une fatalité funeste établie dans l'esprit humain. La religion est pour l'homme une chose sacrée, mais la raison, l'intelligence en liberté est pour lui une chose tout aussi sacrée. La question qui se pose, c'est la réconciliation de ces deux aspects, la solution du conflit qui paraît aussi ancien que la philosophie même.

Il y a des médiations fausses qui amènent un apaisement. En général, l'apaisement peut se faire de deux façons, soit que l'un des partis renonce à lui-même en sorte que l'autre ait la prépondérance, soit que l'un et l'autre poursuivent tranquillement leur route, dans l'attitude de deux sphères séparées. On a présenté la seconde solution comme imposant à la

philosophie le devoir de laisser la religion poursuivre sa route ; dans ce cas elle conserverait sa liberté et devrait laisser la religion sans y toucher. Mais l'esprit humain, la raison ne connaît pas la tolérance et ne peut rien souffrir à côté d'elle. La philosophie et la religion n'ont qu'un *seul et même* besoin ; toutes deux se préoccupent de ce qui est vrai absolument, de ce qu'il y a de plus intime ; or de ces fonds intimes, il ne saurait y en avoir deux ; il ne peut y en avoir deux à côté l'un de l'autre ; il n'y en a qu'un ; mais toutes deux prétendent être ce fond. Leur rencontre, leur conflit est par suite inévitable ; que toutes deux puissent poursuivre leur chemin, chacune de son côté, c'est là une pure illusion qui doit servir à masquer le conflit, une illusion qui a souvent été utilisée pour procurer du repos à la philosophie contre les attaques de l'Église et pour la laisser faire son œuvre en liberté. C'est donc une conception fausse ; il ne peut y avoir qu'*une seule* vérité. L'autre genre de repos serait la soumission de la raison à la foi. Cette tentative a été essayée plus souvent encore.

[Sixième heure.]

Dans la philosophie scolastique, nous voyons la philosophie en général au service de l'Église. La philosophie y est purement formelle, elle a pour supposition un donné ; la vérité existe, solidement établie, et la philosophie est seulement chargée de faire des rai-

sonnements à ce sujet. D'une part, la pensée est purement formelle, précisément eu égard à son fondement, d'autre part, quand il s'agit du fond, elle ne porte que sur des questions secondaires, laissées libres par l'Église. La raison y est donc entièrement au service de l'Église. La philosophie est l'élément formel de la foi de l'Église. Il ne faut pas se figurer toutefois que la pensée ait été asservie. Car si la pensée se montre d'accord avec les dogmes principaux de l'Église, cela ne prouve pas que la pensée ait été au service de l'Église et qu'elle n'ait par elle-même trouvé ces résultats. Toutefois, en général, la philosophie a plutôt manqué de liberté, a été plutôt au service de l'Église que libre pour elle-même. Mais quand la pensée est plus libre et devient intelligence qui raisonne, il se trouve tout de suite qu'elle acquiert des résultats différents des dogmes de l'Église. On admet cette possibilité notamment quand on dit que la raison s'abandonne, que c'est dû au hasard si elle rencontre le juste, le vrai, bien plus qu'il est vraisemblable qu'elle s'écarte du droit chemin. Il est donc arrivé que la raison qui raisonne ait trouvé d'autres propositions que celles de l'Église et cette différence a été reconnue. Alors on a dit : « Il est vrai que la philosophie démontre ceci ou cela qui s'oppose diamétralement aux dogmes de l'Église. La raison reconnaît bien cette contradiction, mais, dit-on, si elle contredit l'Église, elle se soumet à la foi. La philosophie a eu quelque temps recours à ce détour pour tâcher de maintenir la paix (extérieure) avec l'Église. Ainsi VANINI, GALILÉE, BAYLE et d'autres

ont douté des dogmes de l'Église et se sont trouvés en opposition avec la foi, mais ils ont affirmé que la raison devait se soumettre à la foi et ils se sont effectivement soumis. Toutefois Vanini, par exemple, fut brûlé. Il est arrivé qu'on n'a pas ajouté foi à ces affirmations de se soumettre à l'Église, mais qu'on y a vu de l'hypocrisie. Il est singulier que l'Église, qui est elle-même fondée sur l'autorité, ait déclaré que quand on était arrivé par la pensée à une conviction en contradiction avec les dogmes de l'Église, il n'était pas possible de se soumettre, c'est-à-dire de renoncer en fait à cette conviction. L'Église elle-même n'a donc pas admis une pareille soumission à l'autorité, une pareille soumission de la pensée qui s'est élaborée jusqu'à une conviction déterminée. Elle a donc elle-même déclaré insoluble l'opposition entre la foi et la raison. Dans ce conflit, l'Église en appelle finalement à la simple autorité ; elle veut être ce qu'il y a de plus élevé. Néanmoins elle ne veut pas admettre une simple soumission ; non seulement elle réclame la soumission, mais d'une manière générale elle ne tolère pas la pensée, le raisonnement, etc. On a vu se produire en effet cette médiation, cette espèce de conciliation où la raison devait se soumettre à la foi ou à la forme de l'autorité, mais elle n'est point durable, elle n'est pas une conciliation effective. L'élasticité infinie de la raison, une fois que les ailes de la pensée sont devenues fortes, ne se laisse pas ainsi étouffer. La raison pensante poursuit son œuvre et ne prend pas de repos, soit qu'elle s'oppose aux pures prétentions de la foi, soit en vue

de son propre intérêt ; il lui faut arriver au but. Dans sa satisfaction *propre* doit se trouver la satisfaction de se trouver réconciliée avec ce qui est la foi des peuples qui a sa source dans la liberté de l'esprit. La religion chrétienne est d'ailleurs religion de l'esprit. L'autorité suprême chez elle, c'est que l'esprit rende témoignage à l'esprit. C'est la religion du Saint-Esprit que le Christ a annoncé et duquel il a dit que seulement après sa mort, après son départ de ce monde de l'individualité sensible, il conduirait ses disciples à la vérité. Cet esprit de l'homme qui rend témoignage à l'esprit de Dieu est essentiellement aussi l'esprit sous la forme de la pensée. La raison a ici un double droit, non seulement un droit qu'elle fonde sur elle-même, mais encore un droit sur la religion en vertu de la religion même et en vérité sur celle qui a vu paraître la philosophie et à laquelle elle doit s'opposer ; elle est fondée à se donner en elle-même libre carrière et elle est convaincue de parvenir à se réconcilier avec la religion ; sa plus haute confirmation doit lui être fournie par le témoignage même de l'esprit. — Mais la réconciliation par la soumission n'est pas celle qui a conduit au but.

De l'autre côté se trouve cette forme de conciliation qui consiste en ce que la religion renonce pour elle-même à ce qu'en elle on nomme positif, donc aussi bien à ce qui paraît former le contenu qu'à ce qui revêt la forme de l'autorité. C'est ce que nous avons vu notamment au temps du rationalisme, à la période des lumières. Il y eut alors une espèce de réconciliation avec la raison. Il s'agissait d'une reli-

gion rationaliste, éclairée, prétendue raisonnable; mais ce n'était autre chose que le renoncement aux dogmes fondamentaux de la religion et il ne restait par suite que des dogmes généraux, superficiels, comme par exemple qu'il y a *un Dieu*, qu'un homme, le Christ, était apparu pour enseigner les commandements de Dieu, homme divin par conséquent, etc. Ce n'était là qu'une réconciliation en général, superficielle. La religion que satisfont de semblables idées est aussi plate que ce genre de philosophie. Pour l'intelligence, tout est positif qui ne lui paraît pas convenir. C'est alors la philosophie qui accueille et reconnaît ce qui est vraiment positif, ce qu'au temps des lumières on a appelé doctrines mystiques. C'est alors la philosophie qui justifie les doctrines profondes, ces mystères de la religion, c'est-à-dire les doctrines spéculatives, les doctrines de la raison. Mais dans la réconciliation dont il est question, où tout est plat, où il n'y a rien d'élevé, ni la religiosité profonde, ni la profondeur de la raison qui pense ne se trouvent satisfaites.

Nous nous occuperons en détail de ces formes dans l'histoire de la philosophie; ce sont de fausses réconciliations. Étant donné l'hostilité des deux côtés et la fausseté des accords, nous n'avons pas à nous en tenir à ces apparences, mais à considérer la chose en elle-même. Si nous nous en tenons à l'hostilité et si nous nous bornons aux manifestations de l'opposition, notre domaine ne sera point net, et si nous envisageons une fausse conciliation, nous n'aurons devant nous qu'une existence superficielle. L'histoire

de la philosophie est elle-même philosophique, nous devons donc procéder philosophiquement. Elle nous indique que les principes de la religion et de la philosophie s'accordent et que la progression de la philosophie et de la religion est uniforme, comme le rapport entre l'État et la philosophie. Ainsi pour ce qui est de la religion nous ne nous en tiendrons pas à l'hostilité et à de fausses conciliations. La religion et la philosophie ont même esprit et, sans en avoir conscience, pour fondement le même principe spirituel. La religion grecque et la philosophie grecque ont un *seul et même* principe; de même la religion chrétienne et la philosophie chrétienne ont une progression commune. Cet accord qui existe pour nous en soi contient la possibilité que dans l'histoire elles passent aussi de la conscience de l'opposition à la conscience de la concordance, qu'elles en arrivent à une vraie réconciliation.

Après avoir indiqué notre point de vue capital, nous continuons. Toutefois, à propos de l'antagonisme de la religion et de la philosophie, on peut mentionner encore une forme, celle d'après laquelle la philosophie a été appelée sagesse profane *(Weltweisheit)*.

γ) La religion ayant été opposée au monde, la philosophie paraît placée du côté du monde; les modernes ont par suite repris le terme de sagesse profane; ce qui s'y rattache s'appuie sur l'opposition déterminée et ferme de la religion aux choses du monde. La religion renferme, dit-on, le savoir, le divin; on en distingue la philosophie qui aurait pour

matière le profane, les choses du monde ; et l'on exige que vivre pour le divin, avoir conscience du sacré soit le facteur dominant, prépondérant auquel le monde doit se soumettre. Or, nous pouvons considérer comme but général que le divin est le facteur dominant et valable, supérieur à l'élément profane, bien plus dans cet élément même...

La conciliation du spirituel et du profane, nous la rencontrons sous la forme de la *théocratie.* L'élément religieux y pénètre tous les milieux de la vie, il est le centre dont tout le reste dépend. Les autres milieux que sépare la vie sont des milieux particuliers, on les comprend sous le terme de société profane ; or il y règne cette détermination capitale que la volonté subjective conserve sa valeur. Quand cette volonté parvient à la liberté, elle veut se faire valoir, mais ne le doit pas. Au contraire, cette volonté propre de l'homme doit se soumettre au divin, au spirituel ; mais il apparaît alors que la volonté individuelle de l'homme s'agite et doit s'agiter. Et cette volonté individuelle commence à s'agiter partout et même dans le point central auquel est confié le sacré, dans la conscience duquel se trouve déposée la connaissance du divin. Or voilà qui est commun aux deux côtés. L'un des côtés de la théocratie est constitué par le clergé (à Rome par les patriciens) qui a en main le sacré, l'autre côté est le peuple (la plèbe). Or, tandis que des deux côtés s'agite la volonté subjective, l'idée de la théocratie, qui paraît la condition suprême, dégénère aussitôt en arbitraire et en oppression.

En histoire de la philosophie, nous aurons à étudier cette opposition où le pouvoir de ce qui est, dit-on, le divin s'oppose à la volonté individuelle. Cette position, par exemple, est celle de la république de Platon. — A la vérité, le monde profane doit se former pour soi, représenter dans son élément et son milieu le divin, le spirituel et le faire valoir dans tout ce qui est le particulier. Le divin doit être représenté dans le profane, en sorte toutefois que la liberté subjective ne soit pas opprimée. En ce sens la philosophie doit se qualifier de profane ; elle est bien sagesse profane, mais aussi sagesse du divin ; elle connaît Dieu et n'a d'ailleurs pour contenu que ce qui est seul vrai et qui est vérité vivante sous la forme de l'esprit qui sait. Cet objet est celui de la philosophie, mais elle est aussi concrète, elle a pour objet de faire que ce facteur spirituel apparaisse, qu'il soit là, qu'il se réalise, se donne l'existence qui apparaît précisément comme étant ce que l'on a appelé profane. A cet élément doit s'adjoindre le spirituel ; en font partie la moralité, la droiture, la morale des peuples. C'est là l'idéal en sa réalité. C'est ce côté-là surtout qui est reconnu par la philosophie en tant qu'elle n'est pas abstraite, qu'elle ne se trouve pas uniquement auprès du divin, mais essentiellement en tant que le spirituel s'élabore dans l'esprit humain et que cet esprit lui adapte sa sphère. En ce sens elle est vraiment sagesse du monde. A mesure que les peuples sont devenus sages dans le monde, la puissance de l'Église a commencé à diminuer chez eux. A mesure que les hommes sont

devenus conscients de leur condition, le pouvoir de l'Église a commencé à s'affaiblir. — Voilà la conciliation, en soi accomplie, en sorte que l'Église, si elle veut se considérer comme le facteur essentiel, dominateur, est privée de la puissance particulière de l'esprit.

[Septième heure.]

La philosophie est sagesse profane quand elle prend parti pour la liberté contre l'élément positif. La religion est la sphère d'au-delà qui allège l'homme du poids de ce qui est terrestre. La liberté s'y oppose ; tout ce qui vient d'elle est le profane. D'un côté la volonté est arbitraire. Mais en tant que la liberté est raisonnable en soi, que le subjectif se détermine lui-même conformément à ce qui est raisonnable, la liberté qui dès lors cesse d'être arbitraire détient en soi le vrai ; ou encore la liberté, comprenant en soi le raisonnable, comprend en soi aussi le divin. La religion perd ainsi sa condition extérieure, d'être la ferme autorité comme telle ; car ce qui est raisonnable reconnaît la liberté en soi et venant de soi *(aus sich)*. Ainsi s'évanouit la forme de l'autorité. Or quand la philosophie se présente comme opposée à la religion, il faut, comme on l'a dit, présumer qu'il n'y a qu'une raison, qu'une idée, et que cette opposition n'est qu'un phénomène, la raison pensante ne s'étant pas encore appréhendée en sa profondeur. La fin de la philosophie est alors

d'appréhender en soi l'Esprit, son essence en sa profondeur et de se trouver en harmonie avec la profondeur que la religion possède en elle. L'histoire qui présente ce conflit doit montrer, pour nous qui tenons la notion, ce que l'histoire n'est pas encore, d'abord que les deux principes n'en font qu'un; deuxièmement, que même dans leur conflit il n'y a au fond qu'un principe puisque la notion n'a sa racine que dans l'unité *(in Einem)*. Troisièmement, l'histoire philosophique doit montrer la marche que suit la conciliation pour les amener à la conscience de leur unité — afin que tous deux reconnaissent qu'ils ont même contenu. La philosophie peut connaître et juger la *religion* ; mais celle-ci ne le peut pas. La religion concerne la sensibilité, la représentation intérieure, l'esprit profond qui ne s'exprime *(sich espliziert)* que par la représentation. La philosophie dont le principe est dans la pensée se saisit elle-même et son Autre. Pour être capable d'une conciliation, la religion doit s'élever à la pensée. Si elle s'en tient seulement à la forme de l'intériorité et de la représentation, alors on assiste à ce spectacle que la religion se montre inconciliable. — Il en est de même du rapport de la philosophie au profane. Quand la philosophie est appelée sagesse profane, elle est du côté profane, de l'État en général. Or quand on la place ainsi d'un côté, elle peut cependant s'opposer encore à ce qui est à son côté. Ce que nous nommons État a pour origine la liberté ; mais ce peut être aussi de l'arbitraire, de la contingence dans le vouloir. Nous pensons que ce dont la source

est l'arbitraire est contingent par rapport à l'État. Cela *paraît* ne provenir que de l'arbitraire ; quoique cela provienne de l'apparence, l'apparence peut toutefois renfermer le raisonnable. L'État est la loi de la liberté. Le conflit peut, il est vrai, se produire, qui oppose la philosophie au monde profane existant, elle prend alors l'apparence d'un principe révolutionnaire. La philosophie, en appréhendant la chose sous la forme de la pensée, l'appréhende sous la forme de l'universel, du substantiel. Ainsi elle peut, à la vérité, être opposée à ce qui est ; elle a alors pour contenu la liberté de la raison par opposition à la liberté de l'arbitraire. Mais l'histoire, spontanément, a hâte d'arriver à l'essentiel, à l'idée, à ce qui est vrai en soi et pour soi ; cela c'est l'État, le profane qui est raisonnable ; toutefois, si celui-ci ne répond pas au raisonnable, à l'idée, à la notion de la chose, la philosophie s'oppose aussi à lui. Mais l'histoire, on l'a dit, montre la réconciliation.

La fin de la pensée consiste à se retrouver dans la religion, comme dans la réalité profane. Si ce but est atteint, la réconciliation a lieu. C'est la fin de l'histoire que le monde soit raisonnable, en profondeur comme en réalité, et que la philosophie sache cela.

Ceci doit suffire pour ce qui concerne le lien qui rattache la philosophie aux autres branches de l'esprit ; pour le reste du concret, il s'y rattache aussi, mais il n'a pas de lien immédiat avec la philosophie ; il se rapporte directement au principe de l'État et ainsi à la notion présente *(daseiend)*.

TROISIÈME PARTIE DE L'INTRODUCTION

Commencement, division et sources de l'histoire de la philosophie

L'on a déjà indiqué précédemment par où il fallait commencer. La philosophie a pour objet de penser ce qui est, de l'appréhender sous forme de pensée. Ce que dans l'histoire générale nous rencontrons de ce qui passe pour l'essence, nous pouvons le comprendre en général sous la forme religieuse. C'est plus rapproché de nous sous la forme de la représentation, dans l'imagination. La conscience de l'essence de l'esprit s'est exprimée dans ce que nous appelons les formes mythologiques, comme théogonie et cosmogonie. Si l'objet de la philosophie est l'essence, les peuples ont exprimé l'essence dans les figurations qui ne se présentent ni sous forme philosophique, ni sous forme de pensée. Ce sont les poètes qui ont exprimé la vérité — les poètes au sens élevé du mot, non des poètes qui ont pour sujet une matière revêtant la forme de l'entendement ; ainsi une idée prosaïque, à laquelle ils doivent donner une forme poétique, mais des poètes originaux, des prophètes originaux, qui expriment directement ce qu'est l'être intime. Il pourrait sembler que la philosophie doive accueillir les vérités qui commencent à

poindre dans ces figurations, dans la mythologie, les actes du culte, donc que l'histoire de la philosophie doive recueillir cette matière, qu'elle se la propose et qu'elle ait à dégager ce que contiennent les représentations mythologiques. Nous avons une mythologie hindoue, une persane, une grecque ; nous y trouvons un écho de ce qui est pour nous une vérité déterminée. Mais on discute parmi les mythologues sur la manière de traiter la mythologie. On a critiqué ceux qui pressentent qu'elle renferme quelque raison et qui cherchent à l'expliquer ; qu'il y ait eu des rencontres de fortune, cela ne nous concerne pas. Il faut cependant reconnaître que les mythologies ont une origine dans l'esprit. L'essentiel, c'est que la raison y soit devenue consciente. Il faut avouer que la foi, la superstition, qui paraissent imaginer arbitrairement, le font guidées par la raison. Mais pour nous, nous n'avons pas à rechercher la pensée qui s'y trouve, la vérité qui y est enveloppée. Ce n'est pas à nous de donner une forme intelligible aux vérités qui sont contenues ou exprimées dans ces figurations, mais nous n'avons à recueillir que la pensée où elle se trouve déjà sous la forme de pensée. Nous n'avons affaire qu'à la conscience claire, à la conscience pensante des peuples. Aristote dit : « Il ne vaut pas la peine de s'occuper de ceux qui font de la philosophie sous forme mythologique. » Platon aussi a philosophé en usant du mythe. On le célèbre fort pour avoir rendu beaucoup de choses accessibles à la représentation sous forme d'images. D'un côté cela provient de ce que la pensée montre moins d'énergie pour

avoir conscience de soi. Ce n'est pas un progrès au point de vue philosophique. Nous avons affaire soit à une pure œuvre d'art, soit à de la philosophie, à des pensées comme telles. Il est sans doute commode pour un philosophe de traduire son principe par une image, c'est commode aussi pour l'intelligence. — Nous laissons de côté la religion proprement dite, la mythologie, etc., et nous commençons par là où le fond a été exprimé sous forme de pensée. Nous ne voyons rien d'élevé dans tout ce qui n'est qu'amusette, nous le considérons au contraire comme inférieur aux formes de la pensée. Nous ne nous intéressons qu'aux pensées en tant qu'exprimées. Désirant déterminer la pensée, nous nous trouvons d'abord en présence de l'Orient; mais les débuts de la philosophie ne peuvent y être, il est vrai, que pauvres et tout à fait abstraits.

[Huitième heure.]

Nous rencontrons donc d'abord la philosophie orientale. Nous pouvons la considérer comme la première partie, par suite comme une véritable philosophie; nous pouvons la considérer aussi comme une anticipation, une présupposition de la philosophie, et nous commençons par la philosophie grecque. L'autre partie est la philosophie germanique.

En Orient, nous sommes en présence de formations immenses d'États et de religions, de sciences et

de connaissances, et qui sont élaborées. Dans l'État oriental, le général, le véritable substantiel est à ce point dominant et prépondérant que la pensée libre, la subjectivité, la liberté subjective, la liberté de l'individu sont en état d'infériorité. Nous avons donc en ce cas la substantialité d'une part, et de l'autre la subjectivité, l'arbitraire, la volonté individuelle ; mais ce côté qui constitue le concret revêt essentiellement la forme de l'extériorité, de la contingence, de l'accidentel par rapport à la substance. Nous voyons ici le délire, le contraste immense entre ce qu'il y a de plus profond, de plus général et ce qu'il y a de plus extérieur. Ce calme dont la mesure fait que le général se limite lui-même et se manifeste ainsi pour soi dans l'existence comme concret, ce concret, cette vraie moyenne est justement ce qui ici fait défaut. Dans le développement du monde oriental, nous rencontrerons bien de la philosophie et même de la philosophie profonde. Nous verrons la pensée s'y mouvoir et y construire ses figures dans l'extrême abstraction ; mais en demeurant ce qu'il y a de plus de profond, elle reste abstraite. — On trouve en Orient ces abstractions tout à fait générales et il faut les faire remarquer ; mais elles ne pénètrent pas ce qui existe, elles ne l'animent pas, ne l'humectent pas. Elles demeurent ainsi tout à fait abstraites et le monde ne leur procure pas les déterminations et la forme. On peut donc dire : ici, d'une manière générale, on ne conçoit pas, la pensée demeure abstraite et ne va pas jusqu'à la compréhension. — Nous mentionnerons donc la philosophie chinoise et la philosophie hindoue, mais brièvement.

La philosophie proprement dite commence pour nous en Grèce ; là commencent la mesure et la clarté — le général se déterminant lui-même, ce qui en fait la notion. Cette notion se joint à l'existence et se montre ainsi s'unissant à l'élément concret du monde spirituel et sensible, comprenant par des notions *(durch Begriffe begreifend).* Le monde existant, ses formes, ne sont plus un simple ornement pour le substantiel ; ce n'est plus pour lui une chose accidentelle, fuyante, ce n'est pas non plus seulement un rien. Au contraire, le Grec se trouve bien dans son monde, il ne s'y sent pas dépaysé et la notion n'est pas dépaysée dans le présent, elle lui est identique. Pour cette raison précisément, la philosophie grecque est plastique, se constitue en totalité. La pensée ne s'écarte pas du concret. Nous tenons ici la pensée comme notion. Dans la libre vie grecque, la notion se manifeste comme libre et se pense.

Nous distinguerons trois périodes principales : la première s'étend de Thalès à Socrate. Elle commence par la nature extérieure ou la détermination *(Bestimmtheit)* comme détermination de la nature, de la détermination de la pensée en sa forme naturelle ; ou, inversement, la philosophie débute par l'abstraction. La notion s'achève chez Anaxagore, Socrate et ses disciples, en idée, en la subjectivité de la notion et ainsi en concret, en la notion qui se détermine, qui veut se déterminer. La deuxième période est la philosophie du monde romain — l'opposition de la notion qui se détermine (déterminée) ; et la troisième est la philosophie

alexandrine ou néo-platonicienne, dans laquelle la notion s'achève en un monde intelligible. La pensée qui également ici a commencé par l'abstraction, qui a eu sa détermination concrète dans la nature, s'achève en un monde intelligible.

Nous trouvons, deuxièmement, dans le général la philosophie germanique, la philosophie dans le christianisme. Dans l'intervalle de l'apparition de la philosophie proprement dite, entre le début du christianisme après la philosophie païenne et la philosophie chrétienne comme telle, se trouve la période de la fermentation. Le cours de la philosophie grecque est naïf et sans prévention ; ici l'on comprend et la compréhension doit se déterminer. Elle est déterminée et s'accomplit jusqu'à s'achever en un monde. Le point de départ dans le monde grec est d'un côté la religion et la mythologie, d'autre part la nature extérieure en présence de laquelle se trouve l'homme qui pense. Ce sont des créations de la fantaisie et de la nature qui doivent représenter le divin. Dans la philosophie chrétienne, la marche est toute différente. Là le principe, l'objet de l'intérêt est immédiatement l'intérieur même, l'intériorité concrète, le monde concret de l'esprit, le monde intelligible concret, le monde réconcilié. La pensée a donc ici un tout autre point de départ. Ce que recherche la pensée est accompli — un monde réconcilié, divin, le monde spirituel réalisé, le royaume de Dieu sur la terre. Il s'agit seulement d'appréhender ce monde spirituel, cette vérité, de la traduire en la forme de la pensée. — La pensée est donc tout d'abord au service d'une

vérité seulement existante, posée. Par suite, la pensée n'est pas en liberté. (Il se présente aussi d'autres productions philosophiques en dehors du monde chrétien, comme les philosophies des Arabes et des Juifs ; elles n'ont pas toutefois assez d'originalité pour nous intéresser.) Cette époque où la pensée se sait en présence de la vérité substantielle et où elle en fait son objet propre *(seiner selbst)* est suivie de l'époque de fermentation où cette pensée s'oppose à la vérité substantielle jusqu'à ce qu'elle ait d'elle-même une conscience pleine et claire, qu'elle ait conscience de sa destination, de sa liberté, en sorte qu'elle n'ait plus comme point de départ une présupposition, mais elle-même, et qu'en partant de là elle ait tout à comprendre ; il s'ensuit que la pensée part du néant, même si elle commençait par ce qu'on reconnaît comme vrai, pour appréhender, en se prenant comme point de départ, l'esprit de la vérité du monde. C'est cette philosophie qui commence avec Descartes.

Ce que nous pourrions ajouter, c'est la *bibliographie et les sources* de l'histoire de la philosophie. Les sources à proprement parler sont les œuvres des philosophes mêmes. En général, les œuvres originales sont plus aisées à comprendre que les extraits et les commentaires. Pour les anciens philosophes, nous ne disposons en partie que de fragments et nous devons nous informer auprès d'autres auteurs qui ont médité sur ces sujets. Les sources principales sont les œuvres originales ; mais c'est là une étude longue et rebutante par suite. Toutefois on acquiert bientôt le tact

nécessaire pour connaître une philosophie. Il suffit de nous en tenir aux principes. Quand nous avons estimé le principe insuffisant, nous savons que le développement le sera d'autant plus. Le principe des Éléates, par exemple, peut satisfaire en un certain sens, en ce qui concerne le domaine mécanique de la nature. Même si un tel principe se développe, il apparaît qu'il se manifeste encore de façon insuffisante. On acquiert donc bientôt un certain tact quand on étudie les œuvres des philosophes. L'étude des sources offre cet avantage qu'on y apprend les déterminations dans le *status nascendi*. Dans les œuvres originales en général, les idées sont mieux définies et plus aisément compréhensibles. Dans les œuvres originales, les idées se présentent avec quelque timidité ; elles se présentent à leur origine et dans leur milieu. Dans les ouvrages postérieurs, on trouve du délayage et de la platitude dans l'exposé des idées et la forme en est plus définie que celle où elles ont été exprimées.

En ce qui concerne les ouvrages sur l'histoire de la philosophie, on les trouve indiqués dans tous les Précis. Comme le meilleur, citons WENDT, *Extraits de Tennemann*. Le *Précis* d'AST a aussi ses avantages. Le manuel de RIXNER est le meilleur, le plus détaillé, mais tombe souvent dans l'insignifiance. Par maint côté, il laisse fort à désirer, mais offre l'avantage de donner en appendice à chaque volume des citations tirées des différents auteurs philosophiques.

A notre époque, la plus ancienne histoire de la philosophie est celle de STANLEY, du début du siècle der-

nier. Elle est écrite tout à fait comme DIOGÈNE LAËRCE a écrit la sienne. Elle ne contient pas de sources, c'est une simple compilation ; elle ne va que jusqu'à une certaine date, à savoir jusqu'à l'apparition du christianisme. Quoique l'ouvrage ait été écrit au début du XVIII[e] siècle, il ne s'étend pas plus loin pour lá raison que seulement les Anciens, Grecs et Romains (mais non les Orientaux), auraient eu des écoles philosophiques à proprement parler, que par conséquent la philosophie était une chose relevant des païens, tandis que dans le christianisme la vérité était présentée sous la forme et comme contenu de la religion et qu'elle n'avait plus à être recherchée par la raison libre, ne s'appuyant que sur elle-même et, comme on l'a dit, livrée à elle-même. Dans le christianisme, on dit qu'il n'y a pas à construire des systèmes philosophiques particuliers ; que la philosophie scolastique était à l'intérieur du christianisme. A la renaissance des sciences, on a, il est vrai, ramené au jour les vieux philosophes ; toutefois il n'y avait là qu'une reprise, rien à vrai dire de nouveau. Au moyen âge, la philosophie ne se séparait pas de la théologie. La philosophie, qui avait commencé avec Descartes, était trop jeune encore pour qu'on pût en tenir compte.

Un ouvrage très célèbre est BRUCKERI, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, 1742 sq. Le dernier volume parut en 1767. On y trouve une quantité de matériaux, dont toutefois on ne peut tirer grand-chose. Cet ouvrage n'a pas une grande valeur historique, ce n'est pas une pure description des philoso-

phies d'après les sources, mais on a utilisé des écrits sur les philosophies, des dissertations et d'autres vieux livres qui furent écrits alors en Europe. En histoire de la philosophie, le plus difficile est de présenter purement les faits, de s'en tenir à dégager historiquement les premiers principes, de ne pas y mêler des réflexions de goût moderne. Les Anciens sont si abstraits qu'on n'a pas le calme nécessaire pour s'en tenir à ce qu'ils ont dit, mais qu'on veut les expliquer. Ainsi Brucker prend souvent les propositions des Anciens pour des prémisses et en donne des conséquences, qu'il en déduit d'après la philosophie de Wolf, comme étant historiques. Mais ce ne sont pas des faits historiques. On ne peut donc trouver dans cet ouvrage un pur exposé de l'histoire de la philosophie.

On peut ensuite citer TIEDEMANN, *Esprit de la philosophie spéculative*. L'auteur a imité le style français, en sorte que l'ouvrage est pénible à lire. La partie historique est une compilation de détails superflus. A vrai dire, on n'y trouve guère d'esprit philosophique, spéculatif. Il traite la partie spéculative comme une chose tout extérieure, pour laquelle il n'aurait aucun intérêt. Il a donné des extraits de Platon, édition des Deux-Ponts, néanmoins il n'est guère familier qu'avec la sèche logique de cette époque, la logique de l'entendement nécessaire *(Verstandes-Notwendigkeit)*. Quand la spéculation commence, il s'interrompt en disant que cela devient mystique, que cela a été réfuté depuis longtemps et que nous en savons plus long. C'est d'ailleurs un

ouvrage qui n'est pas sans mérite ; il contient, par exemple, des extraits de certains livres rares du moyen âge et que l'on ne trouve pas d'ordinaire, ainsi des livres cabalistiques des Juifs.

Après Tiedemann, il y a lieu de citer le *Précis de l'histoire de la philosophie* de BUHLE (en neuf tomes). (On peut ajouter son *Histoire de la philosophie moderne depuis l'époque de la renaissance des sciences*, Gœttingue, 1800-1805, 6 volumes.) On avait d'abord prévu moins de volumes pour son Précis ; l'ancienne histoire de la philosophie est par suite courte et pauvre, notamment en ce qui concerne la partie philosophique, l'histoire postérieure au contraire est traitée très en détail ; on y trouve mainte indication littéraire intéressante. On y constate un esprit ingénieux. Comme littérateur à Gœttingue, il a donné beaucoup d'extraits de livres rares, par exemple de Giordano Bruno, dont les écrits furent interdits, de même d'autres philosophes dont les sources ne sont pas accessibles.

Un ouvrage capital est l'*Histoire de la philosophie de* TENNEMANN, dont le premier volume parut en 1798. C'est un ouvrage que l'on utilise peu à cause de sa très grande étendue et d'une très grande abondance de détails. On y trouve d'importants extraits des œuvres philosophiques, notamment des Anciens ; il donne aussi beaucoup de détails sur la philosophie scolastique. C'est un ouvrage informe et dans l'ensemble rédigé d'une façon très inintelligente. Tennemann se félicite fort de son impartialité et cependant il n'a pas hésité à prendre parti du point

de vue critique contre la philosophie. Il se trouve sur le terrain kantien où le point capital est la connaissance subjective, le sujet, en sorte qu'il ne peut y avoir ni vérité, ni par suite de véritable philosophie. La méthode est semblable à celle d'un historien qui écrirait sur l'Atlantide en fournissant cent extraits. Il a peu d'exactitude. Il fait imprimer le texte grec et le traduit ; mais quand on vérifie le passage grec, on trouve de parfaits contresens ; par exemple, Aristote dit σῶμα, et Tennemann traduit : homme. D'ailleurs son ouvrage repose sur de l'érudition, non sur la notion de la chose. Ainsi il est inintelligent.

Il faut citer enfin RITTER, *Histoire de la philosophie*. Les parties publiées jusqu'ici sont traitées avec beaucoup de fidélité, de soin et de sagacité. L'ouvrage n'est parvenu que jusqu'à la philosophie grecque.

Il fallait indiquer ces ouvrages : nous n'avons pas à insister davantage sur la bibliographie ; les circonstances de l'époque, etc., le côté extérieur sont pour nous trop étendus ; nous devons nous résoudre à ne pas y insister ; nous nous en tenons aux faits principaux. Nous avons pour but de mettre en lumière l'histoire de la philosophie en considérant surtout le principe de chaque philosophie[1].

1. La suite du texte de cette année a pu être recueilli, sans rompre le cadre, dans la série des autres années ; elle commence p. 48.